Luis F. Ladaria

EL DIOS VIVO Y VERDADERO

El misterio de la Trinidad



1998 PRIMERA EDICIÓN
2000 PRIMERA REIMPRESIÓN

F. Villalobos, 82
Tf.-Fax (923) 23 56 02
37007 - SALAMANCA (España)

ISBN: 84-88643-40-3
Depósito Legal: S. 952-1998

Impresión y encuadernación:
GRÁFICAS CERVANTES, S.A.
Ronda Sancti-Spíritus, 9-11
37001 - SALAMANCA

Prólogo

La teología de la Trinidad ha sido objeto de renovado interés en los últimos tiempos. Basta una mirada rápida a los repertorios bibliográficos más comunes para persuadirse de ello. Algunas bibliografías especializadas muestran todavía con más claridad la abundancia —absolutamente inabarcable— de estudios que, desde diversos puntos de vista, abordan el tema[1]. No faltan tampoco en las principales lenguas occidentales, como puede observar el lector en la Bibliografía general, los tratados y manuales que responden aproximadamente a las características del presente volumen. Surge la pregunta obvia del porqué de una obra más que contribuirá, aunque sea en muy pequeña medida, a hacer todavía más impenetrable la selva de publicaciones. La pregunta se hace todavía más aguda para el autor mismo, cuando es bien consciente de que la aportación que ofrece no merecerá ciertamente ser calificada de decisiva y no es probable que influya de modo significativo en los derroteros ulteriores de la teología.

Pero la docencia en un centro internacional y de alumnado numeroso hace que las lecciones de un profesor, de modo totalmente incontrolable por parte de éste, empiecen con facilidad a correr por el ancho mundo en forma de apuntes de fiabilidad al menos dudosa. Las consecuencias desagradables que de este hecho pueden derivarse son evidentes. Ofrecer un punto claro de referencia, en primer lugar a los alumnos, ha sido la pri-

1. Es especialmente significativo el volumen que dedicó a la bibliografía trinitaria la revista *Estudios Trinitarios* 25 (1991), que abarca los años 1976-1990; en las diferentes contribuciones de X. Pikaza (Nuevo Testamento), E. Romero Pose (Patrística), M.M. Garijo-Guembe (teología ortodoxa y pneumatología), S. del Cura Elena (sistemática católica y protestante), E. Schadel (la Trinidad como problema filosófico), se recogen 4463 títulos. Aunque haya inevitables repeticiones, no deja de ser una cifra imponente; algunos autores notan que, por muy comprensibles razones, los elencos no son exhaustivos. Es aleccionador comparar esta bibliografía con la que la misma revista publicó en su v. 11 (1977), aunque los criterios cronológicos y de numeración de los títulos son menos claros en este último caso. Cf. también A. Cozzi, *L'originalità del teismo trinitario. Bibliografia trinitaria:* ScCatt 123 (1995) 765-840.

mera finalidad que me he propuesto al componer este texto. Me daré por satisfecho si se alcanza este objetivo. Si el esfuerzo resulta también útil para otros, se multiplicará el gozo.

Dos preocupaciones fundamentales me han guiado en la redacción de la obra. En primer lugar la de ofrecer una suficiente información positiva, sobre todo de los principales datos neotestamentarios y de la tradición y el magisterio de la Iglesia sobre el misterio del Dios uno y trino que se ha revelado en Cristo; pero también de las principales aportaciones sistemáticas sobre este tema, que han orientado en la historia la reflexión teológica o ejercen notable influjo en la actualidad. En segundo lugar la de articular este abundante material en una síntesis coherente que haga ver la relación intrínseca entre las diversas cuestiones estudiadas. El misterio de Dios es incomprensible a nuestra razón humana, pero ello no impide que la enseñanza que la Iglesia nos ofrece sobre él sea profundamente armónica. Toda reflexión teológica deberá intentar poner de relieve esta coherencia interna, el "nexus mysteriorum" de que hablaba el concilio Vaticano I (DS 3016), aunque no sea posible en muchos casos eliminar la paradoja. Ello nos servirá de perenne recuerdo de que el esfuerzo creyente por dar razón de la esperanza (cf. 1 Pe 3,15) no puede jamás ser confundido con la pretensión de someterlo todo al imperio de nuestra razón.

He tomado del escrito más antiguo del Nuevo Testamento el título de la obra (cf. 1 Tes 1,9). Éste es el Dios que, según Pablo, los cristianos adoramos. La vida y la verdad (veracidad) son propiedades divinas que ya el Antiguo Testamento pone de relieve y que adquieren en la revelación de Jesús todo su significado.

No hay que insistir en la importancia que el dato bíblico, en especial neotestamentario, debe tener en toda exposición teológica y en particular en la materia que nos proponemos estudiar[2]. El Nuevo Testamento da testimonio de Jesús, que nos da a conocer al Padre y, después de su resurrección y exaltación, envía sobre sus discípulos el Espíritu que ha reposado sobre él. He dedicado bastante espacio a la evolución doctrinal de los primeros siglos, de capital interés en nuestro tratado. Colocándonos en la gran tradición occidental, aunque muy buenas razones ecuménicas nos obliguen a dirigir también nuestra mirada al Oriente, no se podía en ningún modo prescindir de dar amplio espacio a la teología trinitaria de san Agustín y de santo Tomás de Aquino. Ante todo por la preocupación a que ya me he referido de ofrecer una suficiente información histórica, sin la cual no se puede entender la teología de Occidente, ni siquiera la más reciente. Pero también y sobre todo por el valor intrínseco de muchas de

2. Me he servido, en general, de la traducción de la Biblia de Jerusalén.

sus intuiciones. No hay que pensar que haya sido mera casualidad el influjo determinante que han ejercido en el pasado y en el presente. Aunque no debamos dar a todas sus afirmaciones la misma importancia, no podemos prescindir de sus decisivas aportaciones. De todas maneras, no serán éstas las únicas voces que escucharemos. La tradición prenicena no puede considerarse sin más superada por un desarrollo dogmático que ha precisado conceptos que en los tres primeros siglos no se pudieron conocer. Años de estudio me han familiarizado con el pensamiento de Hilario de Poitiers, al que el mismo Agustín dedicó tantos elogios[3], y que todavía sigue frecuentemente olvidado a pesar del valor que le reconocen insignes especialistas[4]. El recurso a los Capadocios, a Basilio de Cesarea en especial, necesita menos justificación. Pasando a la Edad Media, no podemos olvidar el influjo que en los últimos tiempos ha tenido Ricardo de San Víctor; también tendremos que prestarle atención, aunque bastante de lo que se ha escrito sobre el modelo social de la Trinidad necesite de una profunda revisión crítica.

Como se explica con más detalle en el primer capítulo, esta obra pretende reunir los contenidos clásicos de los tratados "de Deo uno" y "de Deo trino", pero con una declarada preferencia por el segundo. Dedicaremos nuestra atención a los contenidos de fe de la Iglesia, y menos al "contexto" en el que ésta es hoy profesada y testimoniada[5]. No por menosprecio de estas cuestiones actuales, cuya importancia no se puede desconocer, sino por la conciencia de los límites personales y también por el carácter que he pretendido dar a esta obra. Sólo a partir del conocimiento del núcleo central de la fe cristiana en el Dios uno y trino pueden estudiarse con posibilidades de éxito los otros problemas que se relacionan íntimamente con él.

Para que el volumen pudiera mantenerse dentro de los límites razonables en una obra de este género, he tratado de ser sobrio en la exposición y de no multiplicar referencias bibliográficas, que serán fácilmente accesibles a partir de las que ya se ofrecen. En cambio he sido más generoso en

3. Cf. p. ej. *Contra Iulianum* I 3,9 (PL 44, 645); II 8,28 (693); *Trin* VI 10,11 (CCL 50,241). También santo Tomás hizo un uso muy abundante de Hilario en su tratado sobre la Trinidad de la *Summa*.

4. A. Orbe, *El estudio de los santos Padres en la formación sacerdotal*, en R. Latourelle (ed.), *Vaticano II: balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)*, Salamanca 1989, 1037-1046, 1043: "Sin negr valor a san Ambrosio, siempre será dogmáticamente más aleccionador —aunque más difícil— san Hilario. Quien domina al obispo de Poitiers, tiene mucho adelanto en patrística. Mucho más que si extendiera el campo de estudio, simultáneamente, a todos los Padres occidentales (fuera de san Agustín)".

5. Cf. A. Amato (a cura di), *Trinità in contesto*, Roma 1993; también P. Coda - A. Tapken (edd.), *La Trinità e il pensare. Figure, procorsi, prospettive*, Roma 1997.

las citas de autores clásicos y modernos, porque creo que nada puede suplir el acceso directo a los textos que así queda, al menos en parte, facilitado.

Esta obra ha sido posible por el estímulo y la ayuda de muchos colegas, amigos y alumnos. Quiero mencionar especialmente a dos personas que se han tomado la molestia de leer el manuscrito, incluso antes de su preparación definitiva, y me han animado a la publicación: Mons. Eugenio Romero Pose, Obispo Auxiliar de Madrid, y el P. Ángel Antón, profesor de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Gregoriana. A ambos, como a tantos otros que no puedo mencionar, va mi gratitud más sentida.

Abreviaturas

AAS	Acta Apostolicae Sedis.
AG	Conc. Vaticano II, Decr. *Ad Gentes.*
Ang	Angelicum (Roma).
Aug	Augustinianum (Roma).
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid).
Cath	Catholica (Münster).
CCL	Corpus Christianorum. Series Latina (Turnhout).
CEC	Catecismo de la Iglesia Católica.
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (Wien).
DS	Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum,* 34 ed., Barcinonae... 1967.
DV	Conc. Vaticano II, Const. dogm. *Dei Verbum.*
EphThLov	Ephemerides Theologicae Lovanienses (Bruges).
EstEcl	Estudios Eclesiásticos (Madrid).
EstTrin	Estudios Trinitarios (Salamanca).
FP	Fuentes Patrísticas (Madrid).
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte (Leipzig).
Greg	Gregorianum (Roma).
GS	Conc. Vaticano II, Const. past. *Gaudium et Spes.*
LG	Conc. Vaticano II, Const. dogm. *Lumen Gentium.*
LThK	*Lexikon für Theologie und Kirche,* 2 ed., Freiburg 1957-1965.
MünThZ	Münchener Theologische Zeitschrift (St. Ottilien).
MySal	*Mysterium Salutis. Fundamentos de la dogmática como historia de la salvación,* Madrid 1969ss.
NA	Conc. Vaticano II, Decl. *Nostra Aetate.*
NRTh	Nouvelle Revue Théologique (Louvain).
PG	Patrologia Graeca (Paris).
PL	Patrologia Latina (Paris).
RET	Revista Española de Teología (Madrid).

RevTh	Revue Thomiste (Paris).
RM	Juan Pablo II, Enc. *Redemptoris Missio.*
RSPhTh	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques (Paris).
RSR	Recherches de Science Religieuse (Paris).
RThLou	Revue Théologique de Louvain (Louvain).
ScCat	La Scuola Cattolica (Milano).
SCh	Sources Chrétiennes (Paris).
TheolSt	Theological Studies (Baltimore).
TheoPhil	Theologie und Philosophie (Freiburg).
TWAT	*Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament,* Stuttgart 1973ss.
WA	Martin Luther, *Werke. Kritische Gesamtausgabe,* Weimar 1883-1949.
WiWe	Wissenschaft und Weisheit (Düsseldorf).
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche (Tübingen).

CUESTIONES PRELIMINARES

1
Introducción al tratado

Dios que se revela como objeto primario de la teología

No parece difícil de justificar que el tratado sobre Dios sea el que merezca sobre todo y del modo más estricto el calificativo de "*teo*lógico". Es claro que sólo a partir del conjunto de todos los tratados teológicos podemos hacernos una idea global del misterio cristiano, de Dios y de la salvación que el Padre en Jesucristo su Hijo y el Espíritu Santo nos quiere otorgar. Pero no hay duda de que estando directamente ligadas a Dios mismo las verdades que ha querido revelarnos para nuestra salvación (cf. DV 2.6), a él corresponde una prioridad sobre las demás cuestiones que han de ser objeto de estudio en la teología. Todas ellas recibirán su última luz de Dios mismo. En el estudio del tratado de Dios nos hallamos por consiguiente en el centro de la teología.

En el comienzo mismo de su Suma teológica[1] santo Tomás se pregunta por la necesidad de una doctrina fundada en la revelación, distinta por consiguiente de las disciplinas filosóficas. La razón fundamental que ofrece para justificar la existencia de esta doctrina es el fin del hombre. En efecto, el ser humano se ordena a Dios, a un fin que excede la comprensión de la razón. A este fin deben los hombres ordenar sus acciones para que puedan alcanzar la salvación. Tiene que ser por consiguiente un fin conocido de antemano, "praecognitus", por el hombre. Por ello hace falta la doctrina fundada en la revelación, para que pudieran ser conocidas por el hombre aquellas cosas que exceden la razón y que se refieren a su fin último. Todavía por un segundo motivo fue necesaria la revelación: incluso aquellas verdades sobre Dios que el hombre puede conocer por la luz de la razón son difíciles, requieren mucha investigación, no están al alcance de todos; no se

1. *STh* I 1,1 "Utrum sit necessarium, praeter philosophicas disciplinas, aliam doctrinam haberi". Cf. este art. para lo que sigue.

llega a estos conocimientos sin la mezcla de muchos errores. Por ello fue necesaria la instrucción sobre ellos por revelación divina. El concilio Vaticano I, en la constitución "Dei Filius", se hizo eco de estas razones que ya santo Tomás había adelantado (cf. DS 3004-3005). En su momento volveremos con más detención sobre este asunto.

La necesidad o conveniencia de la revelación se funda únicamente en el fin al que Dios destina al hombre. No se trata por tanto de que adquiramos un nuevo conocimiento por mera curiosidad. Es un conocimiento, como dice el concilio Vaticano II (DV 6), que tiene como objeto el mismo Dios y los decretos eternos de su voluntad acerca de la salvación de los hombres. La necesidad del conocimiento de Dios fundada en la revelación se basa por tanto en que él es el único fin del hombre, al que el ser humano tiende aun sin conocerlo y que es el único que puede calmar la inquietud de su corazón[2].

El conocimiento que viene de la revelación, que el hombre acepta por la fe, es, según la terminología de santo Tomás, *sacra doctrina*, que aun en su diferencia de las demás disciplinas humanas, merece el nombre de "ciencia"[3]. Y esta ciencia especial tiene a Dios como objeto, es *theologia* "sermo de Deo"[4]. El objeto de esta ciencia tiene que ver directamente con la finalidad de la misma, es decir, ayudar al hombre a la consecución de su fin, que es sólo Dios. La teología tiene que ver por tanto con Dios mismo, porque aunque se ocupe de otros asuntos, los estudia todos "sub ratione Dei". Dios es en todo caso el tema de la teología, bien sea porque ésta trata directamente de Dios mismo, bien porque se ocupa de las otras cosas en cuanto se ordenan a Dios[5]. Lo que nos proponemos hacer es por tanto, en el sentido más estricto, "sermo de Deo". Si a todos los temas teológicos nos acercamos con

2. Agustín, *Conf.* I 1,1 (CCL 27,1): "Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te".

3. *STh* I 1,2: "Et hoc modo sacra doctrina est scientia: quia procedit ex principiis notis lumine superiore scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum". De nuevo la referencia a Dios es fundamental para determinar el carácter "científico" de la teología. No entramos evidentemente ahora en el complejo problema del carácter científico de la teología. Cf. P. Coda, *Teo-Logia. La parola di Dio nelle parole dell'uomo. Epistemologia e metodologia teologica*, Roma 1997, 171-190.

4. *STh* I 1,7. La teología tiene a Dios como objeto, pero Dios es además de alguna manera su "sujeto". Parte de la revelación, de lo que Dios mismo nos dice, y tiene como principio, como santo Tomás nos recordaba, la misma ciencia de Dios.

5. *STh* I 1,7: "Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem. Unde sequitur quod Deus vere sit subiectum huius scientiae. Quod etiam manifestum fit ex principiis huius scientiae, quae sunt articuli fidei, quae est de Deo"; ib, ad 2: "Omnia alia quae determinantur in sacra doctrina, comprehenduntur sub Deo".

temor y temblor, con más razón a éste. El esfuerzo especulativo no puede separarse de la actitud de escucha y de contemplación. Esta última no ha de considerarse como algo diverso de la teología. Más bien es la que ha de guiar el esfuerzo teológico para que éste no se desvíe de su auténtico objetivo, ayudarnos a la consecución de nuestro fin último que es Dios.

Nos ocuparemos en nuestro tratado, siguiendo la pauta de cuanto hasta aquí hemos indicado, del Dios revelado en Cristo. La rica problemática actual sobre Dios y la apertura del hombre a él nos ocupará sólo marginalmente para evitar repeticiones con tratados de teología natural u otras obras de índole diversa que tratan específicamente de este amplio complejo de problemas[6].

Deberemos tomar como guía y base de nuestro curso algunos textos capitales del prólogo del evangelio de Juan:

> La Palabra se hizo carne y puso su morada entre nosotros, y hemos visto su gloria, gloria que recibe del Padre como Hijo único, lleno de gracia y de verdad... De su plenitud hemos recibido todos, gracia sobre gracia. Porque la ley fue dada por medio de Moisés; la gracia y la verdad nos han llegado por Jesucristo. A Dios nadie lo ha visto jamás, el Hijo único, que está en el seno del Padre, él lo ha dado a conocer (Jn 1,14.16-18).

En su venida al mundo, dándonos a conocer la gloria que le corresponde como al Hijo único del Padre, Jesús nos ha revelado a Dios a quien nadie ha podido ver y que habita en una luz inaccesible a todo ser humano (cf. Ex 33,20; 1 Tm 6,16). Nos lo da a conocer haciéndonos partícipes de su vida, dándonos de su plenitud, comunicándonos su gracia y su verdad. La revelación de Dios en Cristo no es una simple comunicación de "verdades", sino que comporta una donación de su vida misma. Es una auténtica "autocomunicación" de Dios. Por esta razón la actitud de fe es fundamental para el acceso a esta revelación divina. En Jesús no sólo podemos ver al Padre, sino que a la vez tenemos el único camino para llegar hasta él (cf. Jn 14,6-9).

De ahí el carácter teológico de nuestro tratado, que quiere partir de la revelación acaecida en Cristo y acogida por la Iglesia en la fe[7]. En realidad, todo conocimiento que el hombre puede tener de Dios, de

6. Podemos remitir sobre el particular, entre la enorme bibliografía, a J. de S. Lucas, *La búsqueda de Dios en el hombre*, Madrid 1994; J. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Salamanca 1988.

7. Significativos los títulos de algunos tratados que ponen de relieve este aspecto: W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982; y recientemente L. Scheffczyk, *Der Gott der Offenbarung. Gotteslehre*, Aachen 1996.

un modo o de otro, se basa en el hecho de que él se ha dado a conocer. Deberemos estudiar en su momento el problema teológico del acceso de la razón humana a Dios. Por ahora nos basta señalar que toda búsqueda de Dios por parte del hombre tiene en Dios mismo su iniciativa, está guiada por su providencia y por su mano, aunque nosotros no lo sepamos[8]. El mismo conocimiento de Dios que el hombre puede adquirir a partir de la creación viene del testimonio perenne que Dios da de sí (Vaticano II, DS 3). Además de este testimonio de la creación, la const. *Dei Verbum* 3 nos habla de una manifestación divina a nuestros primeros padres, de nivel más elevado que el de la creación misma, en relación con la salvación de un orden superior a que los destinaba ("supernae salutis"). La revelación del Antiguo Testamento al pueblo elegido es sin duda otro paso en el autodesvelamiento de Dios: así ha podido ser reconocido como "Dios único, vivo y verdadero; Padre providente y justo juez" (DV 3). De esta forma Dios fue preparando el camino del evangelio. Pero sólo con Jesucristo llega la revelación a su plenitud, porque el Verbo que ilumina a todos los hombres ha sido enviado por el Padre "para que habitara entre ellos y les revelara los secretos de Dios" (DV 4)[9].

La teología tiene como objeto a Dios en cuanto es el fin del hombre, porque también la revelación que en Jesús alcanza su cumplimiento no tiene otro objeto más que Dios y las verdades de nuestra salvación. A Jesús tenemos que mirar por tanto para conocer a Dios Padre. Revelándonos a Dios como Padre se nos da a conocer él mismo como el Hijo. Podemos acceder a este misterio en el Espíritu de Dios, "porque nadie puede decir Jesús es Señor si no es en el Espíritu Santo" (1 Cor 12,3).

La revelación de Dios como Padre de Jesús, que comporta la de Jesús como Hijo de Dios y Dios también como el Padre, y la del Espíritu Santo, don del Padre y de Jesús que introduce en la intimidad de su vida, es la revelación del Dios uno y trino. La doctrina de la unidad divina en la trinidad y la trinidad en la unidad que la Iglesia ha desarrollado es la consecuencia directa del Dios que Jesús nos ha dado a conocer. No estamos ante un apéndice o cuestión secundaria de la teología o de la fe, sino ante su núcleo más profundo, porque nos

8. Agustín, *Soliloquiorum Lib.* I 1,3 (PL 32,870): "Deus, quem nemo quaerit nisi admonitus".

9. DV 4: "Con toda su presencia y manifestación, con sus palabras y sus obras, signos y milagros, y sobre todo con su muerte y resurrección gloriosa de entre los muertos, finalmente, con el envío del Espíritu de verdad, completa la revelación y confirma con el testimonio divino que Dios vive con nosotros..."

enfrentamos con el misterio de Dios que se da a conocer como el único fin al que el hombre tiende y en el que puede alcanzar su plenitud.

La originalidad de la noción cristiana de Dios

En la confesión del Dios uno y trino tenemos por consiguiente el punto focal de la fe cristiana. Por una parte el Cristianismo se coloca al lado de las grandes religiones monoteístas: sigue la tradición del Antiguo Testamento y se considera legítimo heredero de la religión de Israel, en la que la unidad y unicidad de Dios es la verdad fundamental (cf. Ex 20,1ss; Dt 6,4, etc; Mc 12,29; Jn 17,3). Después del cristianismo ha venido el Islam, que ha mantenido con fuerza el monoteísmo de la tradición veterotestamentaria, rechazando como una desviación la Trinidad cristiana.

Pero precisamente porque el monoteísmo cristiano, que debemos afirmar con todas las fuerzas, es el del Dios trino, no se puede identificar sin más con el del judaísmo o el Islam. La unidad última de Dios, la más grande que podamos pensar, es en sí misma plural[10]. De ahí que, aunque haya en la afirmación una parte de verdad, no se pueda afirmar sin matices que el Dios uno puede ser conocido por la razón, mientras que la Trinidad divina debe ser objeto de la revelación. Cierto, con la razón se puede llegar al conocimiento del Dios uno, como también han llegado a esta idea las otras religiones mencionadas y tal vez otras en el mundo, sin la revelación definitiva en Cristo. Pero el Dios que se da a conocer en Jesucristo es el Dios uno y trino. La unidad no es únicamente un dato previo a la revelación cristiana, sino que con ésta recibe un sentido nuevo y mucho más profundo. No hay unidad divina sin trinidad, y viceversa. La unidad divina que el Cristianismo afirma es la "unitas in Trinitate", mientras que no se puede entender la Trinidad sin tener en cuenta la unidad divina, "Trinitas in unitate"[11]. El Dios revelado en Cristo es a la vez el Dios uno y el Dios trino.

10. La teología cristiana es siempre más consciente de este problema; lo abordaremos en el cap. 10 sobre la unidad de Dios. Cf. A. Manaranche, *Il monoteismo cristiano*, Brescia 1988. Este problema no debería ser pasado por alto en el diálogo con hebreos y musulmanes.

11. Conc. Lateranense, año 649 (DS 501): "Si quis... non confitetur... trinitatem in unitate et unitatem in trinitate". L. Scheffczyk, o.c., 343ss. 344: "...la fe cristiana en la Trinidad se entendió siempre a sí misma como la forma más elevada de la fe en un solo Dios". Cf ya Gregorio Nacianceno, *Or.* 25,17 (SCh 284,198).

Desde el comienzo tenemos que ser bien coscientes de la gran originalidad de la visión cristiana de Dios. La iremos desarrollando a lo largo de nuestra exposición. Esto no quiere decir que al margen de la fe cristiana no se pueda saber nada sobre Dios. La misma fe nos dice lo contrario. La revelación del Antiguo Testamento es parte integrante del mensaje cristiano, aunque sólo a la luz de Jesús reciba su sentido definitivo. En tantas tradiciones culturales y religiones hay semillas del Verbo y rayos de la verdad y presencia del Espíritu[12]. Dios puede ser conocido por las obras de la creación (cf. Sab 13, 1-9; Rom 1,19-23), que pueden llevar con la luz de la razón a la certeza de su existencia (cf. DS 3004). La fe cristiana, que no puede ser el fruto de una deducción racional, ha de poder justificarse ante la razón misma. Pero la profundidad del misterio de Dios se conoce sólo con la revelación cristiana, en la que Jesús nos dice todo lo que ha oído a su Padre (cf. Jn 15,15). El reconocimiento de la posibilidad de un verdadero conocimiento de Dios fuera de la fe, no debe llevarnos a minimizar la originalidad del mensaje cristiano y su visión de Dios. Sólo con el trasfondo del misterio trinitario es comprensible la encarnación, que Dios se haga hombre y comparta nuestra condición en todo menos el pecado (cf. Heb 4,25) hasta la muerte y muerte de cruz (Flp 2,6-11), como igualmente sólo porque Dios es uno y trino podemos pensar que nos introduce a los hombres en la plenitud de su vida.

Llegados a este punto debemos dar un paso más: la revelación de Dios en Jesús, la revelación cristiana del Dios uno y trino, es una confrontación con un misterio cada vez mayor. En efecto, un Dios que se presentara como simplemente unipersonal sería más fácil de entender, menos misterioso que nuestro Dios uno y trino, revelado como tal en la encarnación del Hijo. No debemos pensar por tanto que la revelación de Dios acaecida en Cristo nos "explique" el ser de Dios o haga abarcable su misterio: "El Dios que envía a su Hijo al mundo, el Dios que manifiesta su amor entregándolo a la muerte, se muestra más misterioso e inescrutable"[13]. La revelación cristiana significa de este modo la confrontación más inmediata con el misterio de Dios[14]. En esto hay

12. Cf. Vaticano II, NA 2: AG 9.11; OT 16; Juan Pablo II, *Redemptoris Missio*, 28-29; 55-56; Comisión Teológica Internacional, *El Cristianismo y las Religiones*, Città del Vaticano 1997, 40-45.

13. Juan Pablo II, en la audiencia del 25-9-85; cf. *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* 8,2 (1985), 764.

14. H.U. von Balthasar, *Teodramática 3. Las personas del drama: el hombre en Cristo*, Madrid 1993, 486: "Un Dios puramente trascendente (en caso que pudiera existir semejante Dios) sería un misterio abstracto, puramente negativo. Pero un Dios que en su trascendencia pudiera ser también inmanente, es un misterio concreto y

que ver la definitividad de la manifestación de Dios en Cristo. La mayor cercanía de Dios significa la mayor posibilidad de ver su grandeza inescrutable. Un misterio no es simplemente lo inconciliable con nuestra experiencia, ni tampoco lo que no conocemos y tal vez algún día podremos conocer, sino que el misterio es Dios mismo, Dios es el misterio santo que todo lo abarca. Cuanto más grande es la revelación de Dios, más grande es su misterio. Más grande es el saber del no saber, porque se nos pone delante la inmensa grandeza de Dios. Y todo esto no a pesar de la cercanía, sino precisamente a causa de ella. Esto podría valer incluso para la misma visión beatífica:

> Lo que se sabe de Dios se sabe en tanto que incomprensible; lo que se sabe de Dios es verdaderamente sabido en lo último del conocimiento humano sólo cuando su carácter misterioso se sabe del modo más alto; el supremo conocimiento es el conocimiento del misterio supremo en cuanto tal[15].

He aquí por qué la revelación del misterio de Dios en Cristo no nos resuelve la cuestión de Dios, sino que lo que hace es confrontarnos con el misterio que es Dios mismo de manera más radical. Pero estamos confrontados con él en cuanto él mismo se nos da, se pone a nuestro alcance, en cuanto nos acoge. Es la proximidad radical del misterio santo, no su lejanía, la que nos lo hace captar en todo su esplendor. Por ello en Jesús tenemos la revelación del misterio de Dios, cuando contemplamos la gloria que le corresponde como unigénito del Padre (cf. Jn 1,14). En el misterio de Cristo que nos revela al Padre nos encontramos con la expresión del misterio insondable de Dios que, paradójicamente, se nos puede dar a conocer en la cercanía de su Hijo hecho hombre, se puede hacer más próximo a nosotros cuanto más grande es su trascendencia.

El misterio del amor de Dios es el contenido fundamental de la revelación divina. Todo ello es una llamada a la alabanza, a la adoración, no una afirmación negativa. Porque el Dios que no podemos abarcar y que está más allá y por encima de nosotros se vuelve a noso-

positivo: en la medida en que se nos acerca, empezamos a reconocer cuán elevado está sobre nosotros, y en la medida en que se nos revela en verdad comenzamos a comprender lo incomprensible que es".

15. K. Rahner, *Sobre el concepto de misterio en la teología católica*, en *Escritos de Teología* IV, Madrid 1964, 53-101, 83. En la tradición cristiana ha acentuado mucho este aspecto Gregorio de Nisa, *De vita Mos.* II 162; 163 (SCh 1bis,210): "En esto consiste el conocimiento verdadero de lo que buscamos, en el ver en el no ver"; II 233 (266): "en esto consiste la verdadera visión de Dios: en que quien lo ve no se sacia jamás en su deseo de ver"; igual 235; 239 (268;270).

tros. El ocultamiento de Dios es el ocultamiento en su revelación, el ocultamiento de su gloria en la pasión y muerte de Jesucristo que es la máxima manifestación del amor de Dios a los hombres. La revelación del misterio, que es la revelación de nuestra salvación que no puede ser más que Dios mismo[16]. La revelación del misterio de Dios, que es el mismo Cristo, nos da la plenitud de la sabiduría y del conocimiento: "...para que alcancen en toda su riqueza la plena inteligencia y perfecto conocimiento del misterio de Dios que es Cristo, en el cual están ocultos todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento" (Col 2,2-3).

Esto es precisamente lo que aparece en Jesús: el amor de Dios, más grande de lo que podemos pensar, manifestado a los hombres. Tanto amó Dios al mundo que envió a su único Hijo (Jn 3,16), para morir por nosotros. Es la revelación del abismo del amor, es la incomprensibilidad de la incomprensible cercanía, que superándolas, responde en lo más profundo a las expectativas del corazón humano. Una esperanza que el hombre sabe no poder conseguir por sí mismo. Todo esto es precisamente la revelación del Dios uno y trino. El Dios que en su incomparablemente mayor cercanía manifiesta su incomparable incomprensibilidad y viceversa. La revelación de Dios es el misterio de nuestra salvación, es la participación en su propia vida.

Nos encontramos aquí con el misterio del "Deus semper maior", ligado al misterio del amor de Dios. En el Nuevo Testamento, en los escritos de Juan en particular, hallamos diversas "definiciones" de Dios[17]. Entre ellas destaca 1 Jn 4,8.16, "Dios es amor"[18]. Toda la teología trinitaria puede ser entendida como un comentario a esta frase, y en realidad no haremos más que desentrañar su sentido en el curso de nuestra exposición. Del amor que se manifiesta en Cristo la primera carta de Juan llega a insinuar el amor que es Dios en sí mismo.

Ahí está la definitiva novedad del concepto de Dios bíblico y sobre todo cristiano. El dios aristotélico es el motor inmóvil, el fin de todas

16. Cf. W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, 165-167.

17. La impropiedad del término es totalmente evidente. Dios es por definición el "ilimitado", el que no conoce el límite. Así según Jn 4,24, Dios es espíritu; la noción de espíritu nos indica precisamente lo incontrolable, lo que el hombre no puede abarcar. Según 1 Jn 1,5, Dios es luz, noción que claramente apunta también a la plenitud sin límites.

18. Cf. R. Schnackenburg, *Cartas de san Juan*, Barcelona 1980, 256-264, "El amor como esencia de Dios"; Th. Söding, *"Gott ist Liebe". 1 Joh. 4,8.16 als Spitzensatz Biblischer Theologie*, en id. (Hg.), *Der lebendige Gott. Studien zur Theologie des Neuen Testaments* (Festschrift W. Thüsing), Münster 1996, 306-357.

las cosas, el que las atrae, el amado, pero no el amante[19]. Omniperfecto, no puede amar, porque amar es tendencia a poseer. El Dios revelado en Cristo nos ofrece la dimensión del amor como donación de sí[20]. Es la radicalidad del don de sí a nosotros la que nos pone en evidencia la condición de inabarcable del Dios amor. El misterio de Dios que su revelación pone ante nosotros es, ante todo, el misterio de su infinito amor. Este amor es el que la doctrina trinitaria de la Iglesia trata de profundizar. Nada tiene de particular por tanto que los recientes documentos de la Iglesia nos presenten el misterio del Dios uno y trino como el misterio central del cristianismo:

> El misterio de la Santísima Trinidad es el misterio central de la fe y de la vida cristiana. Es el misterio de Dios en sí mismo. Es por tanto la fuente de todos los otros misterios de la fe; es la luz que los ilumina. Es la enseñanza más fundamental en la «jerarquía de las verdades» de la fe. «La historia de la salvación es la misma historia del camino y del modo con el que el Dios verdadero y uno: Padre, Hijo, Espíritu Santo se revela a los hombres, apartados por el pecado, y los reconcilia y los une a Sí»[21].

Esta constatación nos lleva de la mano al punto siguiente que debemos tratar.

EL CARÁCTER CENTRAL DE LA FE EN EL DIOS UNO Y TRINO

Si la fe nos dice que Dios es el único fin del hombre, y nos señala además que la originalidad del concepto cristiano sobre él estriba en su característica última de ser el Dios amor, o el Dios uno y trino, nada

19. Cf. Aristóteles, *Metafísica* XII 7-9, 1072-1074 (ed. G. Reale, 562-584).
20. Cf. E. Jüngel, *Dios como misterio del mundo*, Salamanca 1984, 433 (orig. al. 464): "...la equiparación 'Dios es amor' es una afirmación que preserva la divinidad de Dios".
21. CEC 234, trad. a partir de la edición típica, *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, Città del Vaticano 1997, 71. La idea se repite en forma sintética en ib. 261, con el añadido significativo de la estricta necesidad de la revelación de este misterio para que podamos conocerlo: "El misterio de la Santísima Trinidad es el misterio central de la fe y de la vida cristiana. Solamente Dios nos lo puede dar a conocer, revelándose como Padre, Hijo y Espíritu Santo" (ib. 78). Otras confesiones cristianas confiesan también esta centralidad del misterio del Dios uno y trino. Así el Consejo Ecuménico de las Iglesias, se define a sí mismo con estas palabras: "El Consejo Ecuménico de las Iglesias es una asociación fraterna *(fellowship)* de iglesias que confiesan al Señor Jesucristo como Dios y Salvador según las Escrituras y se esfuerzan por responder juntas a su común vocación para gloria del único Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo" (cf. J. Vercruysse, *Introduzione alla teologia ecumenica*, Casale Monferrato 1992, 51).

tiene de extraño que esta confesión constituya el centro de la fe cristiana. Según el mandato de Jesús en Mt 28,19, el bautismo viene administrado en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Ya este hecho muestra la relevancia de la fe en el Dios trino, ya que en su nombre se entra en la comunidad de los creyentes. Las antiguas profesiones de fe, los símbolos, tienen en su mayoría una estructura trinitaria[22]. Pensemos en concreto en el Símbolo Apostólico y en el Niceno-constantinopolitano. La confesión de fe en el Padre, Hijo y Espíritu Santo precede en todo caso a la profesión de las otras verdades, cuando éstas se introducen[23]. Otras fórmulas tienen una estructura bipartita, trinitario-cristológica[24]. En estos casos la parte trinitaria se coloca en primer lugar. La Trinidad está en el lugar central de la liturgia cristiana, en la celebración eucarística y de los otros sacramentos. La plegaria eucarística se dirige siempre al Padre[25] y termina con una doxología en las que las tres personas son mencionadas: "Por Cristo con él y en él...". Las oraciones se dirigen normalmente al Padre, por Jesucristo, en la unidad del Espíritu Santo. La fórmula de alabanza al Padre, por el Hijo, en el Espíritu Santo, dio lugar para evitar interpretaciones subordinacionistas a la que ahora usamos con más frecuencia: "Gloria al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo", que subraya la igual dignidad de las tres personas[26]. La Trinidad ha sido también puesta al centro de la vida de la Iglesia en el concilio Vaticano II; la Iglesia, llamada a la unidad: "Así se manifiesta toda la Iglesia 'como una muchedumbre reunida por la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo'"[27] (LG 4).

Lo que sin duda está al centro de la fe y de la vida de la Iglesia debería estarlo también en la conciencia cristiana. Sólo con el trasfondo de

22. Igualmente la "regla de fe" presentada por los antiguos escritores; cf. p. ej. Ireneo, *Adv. Haer.* I 10,1 (SCh 264,154-156); Tertuliano, *Adv. Prax.* 2,2 (Scarpat, 144-146), etc.

23. Cf. los ejemplos aducidos en DS 1-64. Algunos de estos símbolos tienen forma interrogativa, que refleja el mismo esquema (cf. DS 36; 61-64).

24. Cf. DS 71-75. Especialmente importante entre estos símbolos el llamado "Quicumque", DS 75, probablemente de la primera mitad del s. V.

25. Según la antigua fórmula del concilio de Hipona del 393: "cum altari adsistitur semper ad Patrem dirigatur oratio". Cf. B. Neunhauser, *"Cum altari adsistitur semper ad Patrem dirigatur oratio". Der Kanon 21 des Konzils von Hippo 393. Seine Bedeutung und Nachwirkung*: Aug 25 (1985) 105-119.

26. Cf. Basilio de Cesarea, *De Spiritu Sancto*, I 3 (SCh 17bis, 256). Ambas fórmulas son correctas según el obispo de Cesarea.

27. Cipriano, *De orat. dom.* 23 (PL 4,553); Agustín, *Sermo* 71, 20,33 (PL 38,463s); Juan Damasceno, *Adv. iconocl.* 12 (PG 96, 1358). Cf. N. Silanes, *La Iglesia de la Trinidad. La SS. Trinidad en el Vaticano II*, Salamanca 1981.

la doctrina trinitaria podemos entender la salvación de Cristo. Sin ella la cristología queda reducida a mera funcionalidad que, a la postre, acaba por destruir la función misma. Porque reducir nuestra preocupación a la significación de Jesús o de Dios para nosotros, sin preguntarse por lo que en sí mismos son, equivale a perder de vista el sentido mismo de la salvación cristiana. Si no nos preocupamos por lo que es en sí mismo el misterio divino del Padre que nos envía a su Hijo y al Espíritu Santo y de la unidad de los tres que son el único Dios, ¿por qué tenemos que atribuir a Cristo un carácter definitivo e insuperable? ¿En qué relación intrínseca con el mistero de Cristo se halla el don del Espíritu? ¿Por qué en Cristo se ha realizado la salvación de todos los hombres? ¿En qué consiste en último término esta salvación, que tantas veces es caracterizada como participación en la vida divina? Cuestiones todas ellas de no escaso relieve, y que no pueden responderse sin una adecuada visión del misterio del Dios uno y trino. Llegamos al misterio de Dios a través de la historia de la salvación, pero a la vez la exigencia de iluminar este misterio viene de la misma "historia salutis", que quedaría sin fundamento sin esta consideración de lo que es Dios en sí mismo.

El "olvido" de la Trinidad

La doctrina cristiana de Dios estará siempre a la búsqueda de un equilibrio entre la unidad y la trinidad divinas. Ni un Dios simplemente monádico ni un triteísmo son compatibles con la revelación del Nuevo Testamento. El mantenimiento de la justa tensión entre estos dos polos no ha sido tarea fácil ni lo es todavía hoy. Es un hecho que en el mundo occidental la predicación y la catequesis sobre el Dios uno y trino no han sido siempre afortunadas. La Trinidad divina ha sido vista simplemente como el misterio incomprensible, más que como el fundamento y el principio de nuestra salvación. En la misma teología la doctrina de la Trinidad ha sufrido en algunas épocas un cierto "aislamiento": una vez afirmado que Dios es uno y trino, después prácticamente se ha dejado de lado, o al menos no ha tenido muchas repercusiones en el desarrollo de buena parte de las materias restantes[28]. No siempre ha resultado fácil ver el sentido de esta ense-

28. Cf. K. Rahner, *Advertencias sobre el tratado dogmático "De Trinitate"*, en *Escritos de Teología* IV, Madrid 1964, 105-136, esp. 107-110. 117. La situación descrita por el teólogo alemán ya no responde, afortunadamente, a la del momento presente. También en 1981 la Comisión Teológica Internacional, en su documento

ñanza. No hay duda de que en ciertos momentos de la historia se ha producido en amplios estratos de creyentes una cierta disminución del sentido de la originalidad del monoteísmo cristiano, de la visión cristiana de Dios.

Diversos factores han contribuido a este resultado. La Ilustración ha buscado la razón universal, ha sido crítica con la religión histórica y en concreto con el cristianismo: ¿cómo la salvación de todos puede depender de un acontecimiento concreto, que muchos no han llegado a conocer ni han tenido la posibilidad más remota de hacerlo? ¿no hay injusticia por parte de Dios, que deja que una gran parte de los hombres ignoren a Cristo?[29]. Todo esto lleva necesariamente a la minusvaloración del cristianismo y de toda religión positiva. Ésta será necesariamente algo secundario, lo verdaderamente importante es la religión de la razón. De ella nos vienen las más grandes ideas sobre Dios.

Significativo también a este respecto I. Kant, que ha expuesto sus ideas sobre todo en su obra *Die Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft* (La religión en los límites de la pura razón). La verdadera Iglesia ha de ser según él universal, no puede fundarse sobre una revelación histórica, que será necesariamente particular. Por tanto sólo la fe religiosa pura, fundada en la razón, puede ser reconocida como verdadera[30]. Lo que la religión declara como misterio se puede reducir a la razón sola y especialmente a la dimensión moral de la misma. Cuando hay textos bíblicos que no solamente superan la razón, sino que pueden ser considerados contradictorios con la razón práctica, han de ser interpretados en beneficio de esta última. Es lo que acontece con la Trinidad: "De la doctrina de la Trinidad... no se puede simplemente sacar nada para la vida práctica, incluso si se creyera entenderla inmediatamente; pero mucho menos todavía cuando uno se convence de que supera nuestros conceptos". Si en Dios hay tres o diez personas resulta indiferente, porque "de esta diferencia no puede uno sacar ninguna regla diversa para su comportamiento"[31]. Se impone por tanto una interpretación sólo racional de la Trinidad, ya que esta enseñanza

Teología-Cristología-Antropología, señalaba que la Trinidad no era tenida suficientemente en cuenta por los autores de la neoescolástica "para entender la Encarnación y la deificación del hombre"; cf. Comisión Teológica Internacional, *Documentos 1980-1985,* Toledo, s.f. p. 12. Véase el texto latino, *Theologia-Christologia-Anthropologia* en Greg 64 (1983) 5-24,10.

29. Éstas y parecidas preguntas formulaba J.J. Rousseau. Cf. F.A. Sullivan, *Salvation outside the Church? Tracing the History of the Catholic Response,* New York 1992, 104-108.

30. Cf. *Die Religion...,* en I. Kant, *Gesammelte Werke* VI, Berlin 1913, 115.

31. *Der Streit der Fakultäten* en *Gesammelte Werke* VII, 38-39.

no sólo supera, sino que contradice la razón práctica. De ahí que lo que la doctrina cristiana del Dios uno y trino llama tres personas, son únicamente estos tres atributos de Dios, que es santo, benévolo y justo: en cuanto creador del cielo y de la tierra es el legislador santo; en cuanto rige y sostiene el género humano es benévolo; es el juez justo, que hace cumplir sus leyes santas[32]. La Trinidad se reconduce así a la exigencia práctica de la "vocación", la "satisfacción" y la "elección" por parte de Dios: "vocación", los hombres son llamados a un estado divino no por la dependencia debida a la creación, sino por una ley de libertad. "Satisfacción", porque el hombre está moralmente corrompido, y por tanto hace falta que Dios compense lo que falta a las capacidades humanas. Exigencia de la "elección" por la cual Dios da una gracia celestial no por mérito del hombre, sino por su decreto incondicionado[33].

En el único Ser supremo, unipersonal aunque con pluralidad de atributos, se adora al Padre en cuanto ama a los hombres; al Hijo en cuanto se hace modelo de humanidad; al Espíritu Santo, en cuanto busca el acuerdo y el consenso de los hombres entre sí y muestra un amor fundado en la sabiduría[34]. Hablar en Dios de tres personas sería politeísmo; no se trata por tanto de tres personas, sino una persona triple, en cuanto "summum ens, summa intelligentia, summum bonum"[35]. Es claro con estos presupuestos que Jesús no puede ser Dios en sentido estricto, sino "hombre divino", el ideal sublime de virtud innato en nuestra razón. En efecto, "en la manifestación del Dios-hombre no es lo que se presenta a los sentidos o puede ser conocido por experiencia, sino el modelo existente en nuestra razón, lo que constituye propiamente el objeto de la fe santificante"[36]. Parece por

32. Cf. *Die Religion...* 139s.
33. Cf. ib. 142ss.
34. Ib. 145ss.
35. Cf. A. Milano, *La Trinità dei teologi e dei filosofi*, en A. Pavan-A. Milano (a cura di), *Persona e personalismi*, Napoli 1987, 120.
36. I. Kant, *Die Religion...* 139. Y lo mismo en *Der Streit der Fakultäten*, en *Gesammelte Werke* VII, 39: "La situación es exactamente la misma (como en la Trinidad, cf. n. 31) para la doctrina de la encarnación de una persona de la divinidad. Pues si este Dios-hombre no es presentado como la idea de la humanidad que desde la eternidad se encuentra en Dios en su completa perfección moral a él grata... sino como la divinidad que habita corporalmente en un hombre real y que actúa en él como una segunda naturaleza, entonces este misterio no tiene ninguna relevancia práctica para nosotros, porque no podemos pretender de nosotros mismos que debamos obrar igual que un Dios, y por tanto él no puede ser para nosotros un ejemplo".

consiguiente que la misma figura histórica de Jesús es considerada en último término irrelevante.

No es nuestro intento ahora desarrollar la filosofía kantiana de la religión, sino sólo aducir su ejemplo significativo para ver cómo la teología trinitaria es lo primero que desaparece cuando se trata de buscar un dios y una religión válidos para todos y sometidos a las leyes de la razón erigida en norma suprema. Ciertamente la Iglesia combatió este racionalismo, pero la necesidad de la lucha lleva a veces al terreno del adversario. La preocupación apologética obliga a mantenerse en un terreno de nociones comunes, y así la peculiaridad del Dios cristiano viene relegada a un segundo momento, una vez se ha mostrado que la revelación de Dios es posible; los contenidos de esta revelación, y en concreto las características del Dios que se da a conocer en la encarnación no aparecen en el primer plano en esta confrontación[37]. Una determinada concepción de la relación entre la naturaleza y la gracia puede haber ayudado a esta visión de las cosas. La naturaleza, y con ella el concepto de Dios que con la razón se puede alcanzar, tendría un sentido en sí misma, la revelación sobrenatural viene a añadir nuevos contenidos a un horizonte que de por sí tendría un sentido suficiente. Así la Trinidad vendría a añadirse a una noción de Dios uno que en sí mismo podría ser considerado como el fin natural del hombre. Ha sido la crisis de esta idea racional de Dios, la aparición del ateísmo, la que ha puesto en primer plano del interés la Trinidad, la idea genuinamente cristiana del Dios amor.

Pero la cuestión del relativo olvido del dogma trinitario tiene también raíces intrateológicas más antiguas. La teología prenicena fue enormemente trinitaria en sus formulaciones y sobre todo al considerar el desarrollo de la economía salvífica. Pero no fue siempre del todo clara, al menos para los momentos posteriores, sobre todas las implicaciones del dogma trinitario, en particular por lo que respecta a la igual dignidad de las personas. Esto llevaba a esta gran teología a algunas posiciones a las que, desde el punto de vista de los desarrollos que siguieron, se ha podido reprochar alguna ambigüedad. En concreto la tendencia a considerar al Hijo y al Espíritu Santo como en cierto sen-

37. Cf. R. Latourelle, *Teología de la Revelación*, Salamanca 1969, 242ss. Según él los tratados sobre la revelación de los comienzos de este siglo "pasan rápidamente a tratar del problema de la posibilidad de la revelación, sin darse cuenta de que no se trata de una revelación cualquiera, sino de una revelación específica, que nos llega por las vías de la historia y de la encarnación...". O. González de Cardedal, *La entraña del cristianismo*, Salamanca 1997, 71: "Los teólogos queriendo refutar esa imagen de Dios quedaron prendidos por ella, al aceptar los presupuestos del debate".

tido "subordinados" al Padre, aunque su condición divina fuera claramente afirmada. La crisis arriana obligó a un profundo replanteamiento de la cuestión. La negación de la divinidad del Hijo (y del Espíritu Santo) significaba la vuelta a un monoteísmo en el que no había lugar más que para una sola persona divina, la del Padre. La afirmación ortodoxa de la divinidad del Hijo y el Espíritu Santo llevó a una fuerte acentuación de la unidad de la esencia divina, manifestada en la unidad de las actuaciones "ad extra". Eliminado de raíz en la teología el problema del subordinacionismo, surge el de la relevancia del dogma trinitario y su vinculación con la historia de la salvación[38]. La afirmación legítima y necesaria de la unidad ha podido traer consigo un cierto olvido de la relevancia que también en la actuación "ad extra" respecto de nosotros del único Dios tienen las distintas personas[39]. La insistencia en la unidad de la esencia del único Dios y en la igualdad de las tres personas no puede hacernos olvidar la distinción entre ellas, que hace posible la misma historia de la salvación y por tanto se refleja en ésta. El único Dios que los cristianos profesamos ha de aparecer desde el primer instante como el Dios trino, que se muestra tal en sus relaciones con nosotros. Un solo Dios y un solo principio de las criaturas no quiere decir un principio indiferenciado. Si decimos con el CEC (cf. la nota 21) que la Trinidad ilumina todos los misterios de la fe, esto debería tener sus consecuencias en cada uno de los temas teológicos.

Sobre la estructura del tratado

No es ya habitual en los recientes manuales la distinción clásica entre una parte dedicada el *De Deo uno* y otra al *De Deo trino*[40], que deriva en último término de la sistemática de santo Tomás, que trata

38. Cf. sobre este ámbito de problemas, G. Angelini, *Il tema trinitario nella teologia scolastica*: ScCat 116 (1990) 31-67.

39. Un ejemplo de este olvido relativo. Sto. Tomás en la *STh* III 23,2, llega a afirmar que la invocación del "Padre nuestro" se dirige a las tres personas divinas y que conviene a la Trinidad entera la adopción de los hombres como hijos de Dios. Cf. Agustín, *Trin.* V 11,12 (CCL 50,219).

40. Se mantiene muy claramente la distinción, también en el título, en J.M. Rovira Belloso, *Tratado de Dios uno y trino*, Salamanca 1993. Se mantiene una distinción en algunos manuales que recogen toda la dogmática. Así G.L. Müller, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg-Basel-Wien [2]1996, pero no responde a la habitual división entre Dios uno y trino. Cf. más adelante la n. 46.

primero de lo que corresponde a la esencia de Dios y luego de la distinción de las personas[41].

Esta división ha hecho fortuna durante siglos. Acentuada en la época del renacimiento y del barroco, ha podido fácilmente dar la impresión de ser tributaria de una distinción demasiado drástica entre las verdades alcanzables por la razón y las que sólo pueden ser conocidas por la revelación divina. Se estudia en él la esencia divina, sus atributos, la cognoscibilidad de Dios, etc. Así la primera parte del tratado, y aun en una cierta medida la segunda, en cuanto la primera ha dado el "tono" de la exposición, se centran en el "en sí" de Dios, con poca relación con el misterio salvífico. El de Deo uno se convirtió así en un tratado en gran medida filosófico[42]. Una vez se ha tratado de recuperar el contenido teológico del mismo, se insiste mucho en la revelación de Dios en el Antiguo Testamento. Pero es evidente que resulta demasiado simple, y por ello inexacta, la división entre una revelación de Dios uno en el Antiguo Testamento y de Dios trino en el Nuevo. Porque la revelación de la Trinidad es una profundización de la misma unidad divina, no algo que se yuxtaponga a ella. Entonces la división de ambos tratados de Dios uno y de Dios trino aparece mucho más difícil, por no decir imposible. Por otra parte, algunas de las partes clásicas del tratado *de Deo uno*, en concreto los atributos o propiedades divinas, se entienden mejor si se tiene presente el Dios trino, comunión de personas, no sólo una abstracta esencia divina[43]; sobre el ser de esta última se reflexiona también mejor una vez se sabe que es poseída por el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. La creciente preocupación por otra parte por partir de la "historia salutis" y por tanto de la revelación de Dios en Jesús, hace que esta división resulte más difícil. Siguiendo por tanto la línea preponderante en los últimos tiempos, trataremos de integrar los dos ámbitos de problemas, dando una muy clara y marcada preferencia a los que en la distinción tradicional pertenecen al *de Deo trino*. Pero trataremos de hacer ver, como por otra parte se ha hecho tradicionalmente, que la trinidad y la unidad divinas son dos aspectos igualmente originales del ser de Dios que

41. Cf. *STh* I 2, prol.; Tomás es consecuente con esta distinción en el desarrollo de su tratado. Todavía Pedro Lombardo, *Liber Sententiarum* I, combina las materias de los que con el tiempo llegarán a ser los tratados *De Deo uno* y *De Deo trino*.

42. Cf. A. Staglianò, *Il mistero del Dio vivente*, Bologna 1996, 320s.

43. Interesantes en este sentido las disposiciones de J. Auer, *Gott- der Eine und Dreieine*, Regensburg 1978; L. Scheffczyk, *Der Gott der Offenbarung. Gotteslehre*, Aachen 1996.

no pueden verse nunca separados uno de otro. Dirigimos nuestra atención desde el primer instante al Dios uno y trino "triuno"[44].

Nuestro punto de partida sistemático será la revelación de Dios en Cristo. No hay otro modo para llegar al misterio profundo del verdadero Dios, como ya hemos indicado. En la vida de Jesús, en la revelación de la "Trinidad económica", se nos abre el misterio de la Trinidad inmanente. Tras una reflexión sistemática sobre Trinidad económica e inmanente, dirigiremos la atención a la manifestación de la Trinidad en la vida de Jesús y en la primera comunidad cristiana. La evolución de las doctrinas trinitarias hasta el segundo concilio de Constantinopla y los concilios medievales serán nuestro paso siguiente. Pero dejaremos el estudio de san Agustín y de los grandes teólogos medievales para el momento de la reflexión sistemática. La iniciaremos con las nociones clásicas de procesiones y relaciones que nos abrirán el paso al estudio de la persona, noción central de la teología trinitaria. Estudiaremos las nociones clásicas y los problemas modernos en torno al concepto. De ahí podemos pasar al sentido de la afirmación de tres personas en el Dios uno. Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, en sus propiedades personales, serán el objeto de estudio a continuación. Sólo después veremos brevemente la unidad de la esencia divina, las propiedades de Dios, el conocimiento natural de Dios y el lenguaje de la analogía. Pienso en efecto que, una vez estudiada la Trinidad de personas, es más fácil abordar la cuestión de la esencia divina y de las propiedades de Dios. Se trata de la esencia poseída por las tres personas y de las propiedades del Dios que en sí mismo es amor y comunión[45].

44. La palabra normal para designar la Trinidad en lengua alemana es *Dreieinigkeit.* Se combinan por tanto la trinidad y la unidad en un mismo vocablo. En las lenguas latinas hay que acudir a neologismos para expresar la idea. W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi,* Mainz 1982, 381: "Der eine Gott ist... der dreieine". G. Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie,* Freiburg-Basel-Wien 1997.

45. No sigo la opinión que tiende a identificar el Dios uno con el Padre. Son claros los resultados del art. de K. Rahner, *Theos im Neuen Testament, Theos en el Nuevo Testamento,* en *Escritos de Teología* I, Madrid 1963, 93-167, sobre el hecho de que Dios significa en el Nuevo Testamento el Padre, y que éste sea el Dios del AT. De ahí no se sigue con todo que cuanto se debe decir del Dios uno se diga simplemente del Padre. El Padre no es más que en su relación con el Hijo y el Espíritu y los tres constituyen el único Dios. Cf. más adelante los apartados dedicados al Padre y a la unidad divina (cc. 10 y 11).

El tratado sobre Dios en la sistemática teológica

Dios es el principio el y fin de todo, el Alfa y el Omega. Estos dos aspectos de una sola verdad han de verse en su mutua relación y tensión. De ahí que haya quien tienda a ver la Trinidad como el final y la corona de toda la dogmática, quien prefiera verla al comienzo, porque constituye el origen y el principio de todos los demás misterios que sólo pueden entenderse a la luz de esta misterio fontal. Toda sistemática es limitada, todas ofrecen ventajas e inconvenientes, y de hecho vemos que no hay unanimidad en las recientes obras de conjunto y colecciones, aunque prevalece la tendencia a colocar el tratado de Dios al comienzo de la Dogmática[46]. La presente obra no se sitúa en ningún plan de conjunto, y por ello este problema es aquí relativamente secundario. Pero pienso que hay buenas razones para colocar este tratado en los comienzos de los estudios teológicos, y en íntima relación con la cristología[47]. Creo acertadas las razones expuestas por W. Kasper en las páginas finales de su tratado teológico *Der Gott Jesu Christi (El Dios de Jesucristo)*[48]: el tratado sobre Dios, y en concreto sobre Dios

46. Así en Th. Schneider (Hrsg.) *Handbuch der Dogmatik*, 2 vols., Düsseldorf 1992, la Trinidad aparece al final, aunque ha precedido un tratado sobre Dios (cf. la traducción italiana *Nuovo corso di dogmatica*, Brescia 1995). La colección que empieza ahora a publicarse, *Katholische Dogmatik*, de L. Scheffczyk y A. Ziegenaus coloca el tratado de Dios (cf. n. 7), el primero publicado, en el vol. 2 de la serie, después de la introducción. Disposición semejante adoptaron en su día J. Auer-J. Ratzinger, *Kleine katholische Dogmatik*. El tratado de Dios aparece también al comienzo de la dogmática en *Mysterium Salutis*. W. Pannenberg la ha colocado también al comienzo de la dogmática en su *Systematische Theologie*. G.L. Müller, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg-Basel-Wien 1996, coloca un capítulo sobre la revelación de Dios creador como Dios de Israel y Padre de Jesús, después de la antropología y la creación; siguen la cristología y la pneumatología, y después de estos tratados, la Trinidad viene a significar una especie de conclusión de un bloque teológico-cristológico, antes de la mariología, escatología, eclesiología y sacramentos. También W. Beinert (Hrsg.), *Glaubenszugänge. Lehrbuch der kath. Dogmatik*, Paderborn-München-Wien-Zürich 1995, coloca el tratado de Dios al comienzo, combinando las materias de los dos tratados tradicionales (W. Breuning, *Gotteslehre* vol I, 201-362). Entre nosotros la colección *Sapientia Fidei* la coloca al comienzo de los tratados dogmáticos. El *Corso di Teologia Sistematica* la sitúa después del volumen introductorio y de la teología fundamental. B. Lauret-F. Refoulé (eds), *Initiation à la pratique de la Théologie*, 5 vols., Paris 1982, la colocan al final de la dogmática (vol 3, 225-276). Sobre algunos aspectos de la historia de la cuestión se puede ver L. Scheffczyk, o.c., 206-210.

47. Cf. G. Colombo, *"Teocentrismo" e "cristocentrismo"*: Teologia 6 (1981), 293-306, 295, no se puede hablar del Dios cristiano ignorando a Jesucristo, ni se puede hablar de Jesucristo antes que de Dios.

48. Cf. la n. 44; especialmente interesantes las pp. 379-380 de la obra.

trino debe colocarse al comienzo de la dogmática, porque en él se trata el tema que después, en múltiples variaciones, volverá a salir a la luz. Se hace temático *el* tema, de los muchos temas de la dogmática. Es de alguna manera la gramática de los demás temas de la dogmática, la afirmación fundamental de la teología *(Grundsatz)* que no puede convertirse nunca en un añadido *(Zusatz)* a la misma. Se ha de correr el riesgo de que no todo sea, al inicio, bien comprendido. Por lo demás, muchos de los temas objeto de estudio no quedarán en este tratado agotados de una vez para siempre. Se habrá de volver sobre ellos en otras ocasiones[49].

Se deberá buscar que el tratado de Dios revelado en Cristo no sea una especulación vacía de sentido para la vida. Habrá que ver en todo momento la relevancia teológica de las diversas afirmaciones en el contexto de la fe de la Iglesia y de la vida cristiana. Y, como ya hemos insinuado, nos tendremos que abrir constantemente a la adoración del misterio santo que no podemos abarcar. Pero a la vez no habrá que ahorrar las dificultades inherentes a la materia objeto de estudio. La fe busca entender no por un ejercicio especulativo superfluo, sino porque quiere creer más a fondo y quiere dar mejor razón de nuestra esperanza. Es la fe la que lleva a la comprensión ("crede ut intelligas"), pero esta última, si es correcta, no puede no enriquecer la fe misma ("intellige ut credas"). Y el ejercicio de la inteligencia, en éste como en todos los campos teológicos, tiene sus momentos de dificultad y de aridez. Tampoco nosotros nos los podemos ahorrar. Sólo con el esfuerzo descubriremos la riqueza de las grandes intuiciones de quienes nos han precedido, para sentirnos así más iluminados por el misterio de amor que nos envuelve, y a la vez conocer mejor al Dios en quien "vivimos, nos movemos y existimos" (Hch 17,28).

49. W. Pannenberg, *Teología Sistemática* I, Madrid 1992, 362: "La doctrina de la creación, la cristología y la doctrina de la reconciliación, la eclesiología y la escatología, todo forma parte del desarrollo completo de la doctrina de la Trinidad... Y a la inversa, la doctrina trinitaria de Dios es un resumen anticipado de toda la dogmática cristiana".

2
La relación entre la Trinidad «económica» y la Trinidad «inmanente»

De la Trinidad económica a la Trinidad inmanente

La breve introducción al tratado nos ha hecho ver que sólo con la revelación acaecida en Cristo tenemos acceso al conocimiento del Dios uno y trino. Nuestro punto de partida no puede ser por tanto más que la economía salvífica y en concreto cuanto el Nuevo Testamento nos dice sobre Jesús que revelándonos al Padre se nos da a conocer como el Hijo; y que, después de su resurrección nos envía de parte del Padre el Espíritu Santo que ha descendido sobre él en el bautismo y en la fuerza del cual ha cumplido su misión. La "economía", es por tanto el único camino para el conocimiento de la "teología"[1]. Una breve reflexión sobre la relación entre las dos nos va ayudar a adentrarnos con más conocimiento de causa en el estudio de la historia de la revelación trinitaria.

La relación entre la economía y la teología ha sido muy discutida en la teología en los últimos tiempos. Ocasión para ello ha sido la formulación por parte de K. Rahner del llamado "axioma fundamental" de la teología trinitaria, "la Trinidad económica es la Trinidad inmanente, y viceversa"[2]. O, dicho con otras palabras, Dios uno y trino se

1. La primera es llamada con frecuencia en latín *dispositio, dispensatio*. Cf. el *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 236, que se refiere a esta antigua distinción de los Padres. Hay que notar de todas maneras, como veremos en su momento, que estas palabras no siempre son utilizadas en el mismo sentido.

2. *El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación*, en MySal II/1, Madrid 1969, 359-449, aquí 370. Cf. también para lo que sigue ib. pp. 370-371. Ya antes K. Rahner había expuesto ideas parecidas en *Advertencias sobre el tratado dogmático "De Trinitate"*, en *Escritos de Teología* IV, Madrid 1964, 105-136. No expongo aquí simplemente la doctrina de K. Rahner, sino que, tomando como punto de partida sus reflexiones y la discusión a que éstas han dado lugar, tratamos de aclarar la cuestión del conocimiento de la Trinidad divina a partir de la revelación de la misma en la historia de la salvación.

revela en la "economía" tal como es en su vida inmanente: a través de la revelación de Cristo tenemos un verdadero acceso a la "teología". La formulación de este principio y la discusión a que ha dado lugar ha producido una renovada toma de conciencia en la teología de esta verdad ya antigua: sólo a partir de la revelación acaecida en Cristo tiene sentido que hablemos del Dios trino. Decimos que la verdad es antigua: la Trinidad es una verdad de fe, indeducible a partir de cualquier conocimiento de Dios que podamos adquirir a partir de las cosas creadas; así lo considera explícitamente, entre otros muchos, Tomás de Aquino[3]. Es evidente que nosotros no podemos considerar las cosas de otra manera. Los esfuerzos iniciados por Agustín y que han continuado en la teología medieval, por encontrar en las realidades creadas huellas, "vestigia"[4], de la Trinidad, que a veces dan la impresión de ser deducciones racionales, son con frecuencia intentos de explicación que presuponen el universo de la fe, y que ciertamente no podemos comprender según nuestras categorías actuales[5]. Pueden mostrar con todo, a la luz de la fe en Jesús, que el Dios uno y trino del cual todo procede no está lejos de nosotros ni de nuestro mundo; permaneciendo el principio de la indeducibilidad de la Trinidad a partir de la creación, podemos encontrar en nuestra experiencia humana elementos que, al ser iluminados por la fe, nos abren al menos incialmente hacia el sentido profundo de lo que somos. Las "semillas del Verbo", los fragmentos de la verdad que el Logos ha derramado en el mundo[6], tienen que ver ciertamente también con la Trinidad, aunque no la den a conocer explícitamente.

"A Dios nadie lo ha visto, el Hijo unigénito que está en el seno del Padre nos lo ha dado a conocer" (Jn 1,18; cf. 1 Tm 6, 16). La revelación del misterio de Dios en toda su profundidad acaece únicamente en Jesús. Solamente por la fe en él tenemos acceso a este misterio, solamente si creemos en él como el Hijo de Dios podemos ver en él al Padre (cf. Jn 14,9). Esta revelación nos da acceso al misterio de Dios en cuanto él mismo es el misterio de nuestra salvación. El Vaticano II establece una clara conexión entre la revelación de Dios y la revelación

3. Cf. *STh* I q.32,a.1. Cf. el *Catecismo de la Iglesia católica*, n. 237.

4. Cf. L. Scheffczyk, *Der Gott der Offenbarung*, Aachen 1996, 384ss.

5. Cf. W. Simonis, *Trinität und Vernunft*, Frankfurt Main 1972; S. Bonanni, *Abelardo e il problema della conoscenza della Trinità. Riflesssioni a partire dalla lettura della* Theologia Scholarium: Philologica 4 (1995) 97-111.

6. Cf. Justino, *Apol.* I 5,4; 46,2-4 (Wartelle, 104;160); II 7,7; 8,1-3 (206;208); Clemente Alejandrino, *Protr.* I 6,4; X 98,4 (SCh 2bis, 60; 166); *Ped.* I 96,1-2 (FP 5,260); cf. en la n. 12 del cap. anterior referencias a documentos del Vaticano II y de Juan Pablo II.

de la verdad salvífica (cf. Vaticano II, *Dei Verbum* 2.6). Sólo Dios es la salvación del hombre. El conocimiento del Dios trino, en cuanto verdad de fe, nos es accesible sólo por tanto por la revelación llevada a cabo por Jesús, porque en él es Dios mismo el que se revela. Esto implica que el Dios que se nos revela se nos muestra tal como es. Si no, no habría revelación verdadera. La revelación cristiana es revelación de Dios y de su designio salvífico. Ahora bien, según la constitución *Dei Verbum*, esta revelación se lleva a cabo con las palabras y las obras, especialmente con las de Jesús: "...con el hecho mismo de su presencia y con la manifestación que lleva a cabo de sí mismo con las palabras y las obras, con los signos y con los milagros, y especialmente con su muerte y su resurrección de entre los muertos, y, finalmente, con el envío del Espíritu Santo, cumple y completa la revelación..." (DV 4; cf. ib. 2). La revelación de Dios, en cuanto revelación salvífica en sí misma, acontece en la realización misma de nuestra salvación por obra de Cristo. Los dos aspectos no se pueden separar[7]. Conocemos la misteriosa y luminosa realidad del Dios trino por la revelación salvadora que en Cristo hace de sí mismo. El modo como la Trinidad se presenta a nosotros en la economía de la salvación ha de reflejar por tanto cómo es en sí misma[8]. Parece que esta reflexión se impone. De lo contrario la salvación del hombre no sería Dios mismo, habría que buscarla en otro sitio, o el Dios que se revela y nos salva no es el que es en sí mismo; lo cual evidentemente no es concorde con la fe cristiana.

No parece que a este modo de razonar pueda oponerse el principio de la actuación unitaria de las tres personas divinas frente al mundo y frente a los hombres, *ad extra*, de tal manera que esta actuación, en cuanto unitaria, no pueda reflejar la trinidad en sí misma. Ciertamente el principio de la actuación unitaria de Dios ha de ser mantenido. No tendría sentido que las divinas personas actuasen "separadamente" las unas de las otras. Pero a la vez hay que evitar dar de este principio

7. Cf. J. Alfaro, *Encarnación y revelación*, en *Revelación cristiana, fe y teología*, Salamanca 1985, 65-88.

8. K. Rahner, *El Dios trino como principio y fundamento...*, 371: "Es ciertamente exacta la frase: la doctrina de la Trinidad y la doctrina de la economía (doctrina sobre la Trinidad y doctrina sobre la salvación) no se pueden distinguir adecuadamente". Como se ve la identidad no excluye una cierta distinción, no adecuada. La distinción entre la Trinidad inmanente y la económica ya en K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, I/1, München 1935, 352; 503: "Hemos seguido la regla -y la consideramos fundamental- de que las afirmaciones sobre la realidad de los modos de ser divinos 'ante todo en sí mismos' no pueden ser distintas en cuanto al contenido de aquellas que hay que hacer precisamente sobre su realidad en la revelación".

explicaciones exageradas, que no tengan en cuenta que el único principio que es Dios tiene siempre la distinción en sí mismo. En toda actuación de Dios fuera de sí, *ad extra*, obran unitariamente las tres personas divinas. Dios es un solo principio de la creación y de la historia de la salvación, no podemos nunca hablar de tres principios. Pero de ahí no se puede deducir que este único principio sea en sí mismo indistinto (por el contrario, sabemos muy bien que no lo es) y no actúe hacia fuera en cuanto tal. Notemos además que el principio de la actuación unitaria de Dios hacia fuera se vio siempre atemperado por el uso de la doctrina de las "apropiaciones": según la teología tradicional, en la actuación del Dios uno se "apropian", en el lenguaje de la Escritura o de la Iglesia, a las distintas personas aquellos modos de actuar que más directamente corresponden a lo que en la vida interna de Dios es "propio" de aquella persona[9]. Naturalmente esto presupone un cierto conocimiento de lo que es propio de cada persona en el interior de la vida trinitaria; y, dado que la Trinidad es objeto de fe, y no puede deducirse de un modo puramente racional sino que sólo es cognoscible a la luz de la revelación, sólo por el modo de actuar salvífico de cada persona se puede saber lo que en la vida interna de Dios le corresponde más directamente. Parece por tanto que el principio de la unidad de operaciones *ad extra* no puede excluir toda intervención de las personas en cuanto tales. Por lo que acabamos de decir da la impresión de que implícitamente se presupone lo contrario[10].

Existe un caso, además, en el que sabemos que hay una actuación hacia fuera en la que las personas actúan diferenciadamente: la encarnación[11]. Sólo el Hijo ha asumido hipostáticamente la naturaleza humana. No se trata de afirmar que las otras dos personas no han tenido parte en este evento; sabemos muy bien que no es así. Ha sido el

9. Cf. Tomás de Aquino, *STh* I q. 39,a.7, que define la apropiación como "la manifestación de las personas mediante los atributos esenciales". Atributos esenciales son los que corresponden a la única esencia divina. Quede claro que cuanto aquí decimos sobre las apropiaciones no significa en absoluto cuestionar su uso y su legitimidad. Se trata solamente de hacer ver que sólo a la luz de lo que es propio de las personas podemos "apropiarles" aquello que corresponde de suyo a los tres.En nuestro cap. sobre la noción de la persona volveremos sobre las "apropiaciones".

10. Cf. el resumen de la pneumatología de Atanasio y los Capadocios en H. U. von Balthasar, *Theologik III. Der Geist der Wahrheit*, Einsiedeln 1987, 114-116. Es interesante notar que el CEC 258 señala que cada persona realiza la operación común según su propiedad personal. Se funda para ello en el II concilio de Constantinopla (DS 421, texto que en su momento analizaremos).

11. Cf. K. Rahner, o.c., 372ss.

Padre el que ha enviado al Hijo al mundo, y también esto es una actuación propia de la persona del Padre (cf. Jn 3,17.34; Rom 8,3; Gál 4,4). Por su parte el Espíritu Santo que desciende sobre María hace posible la encarnación (cf. Lc 1,35; Mt 1,20; DS 150). En la encarnación, en toda la vida de Jesús sobre la tierra, y en su resurrección y exaltación a la derecha del Padre y en el don del Espíritu que sigue a éstas, tenemos una actuación diferenciada de las divinas personas en la historia salvífica. Es precisamente esta diferenciación lo que nos permite conocerlas. No podemos pensar que la venida de Jesús al mundo sea una excepción en el modo de actuar de Dios respecto de nosotros. Más bien debemos afirmar lo contrario. En Jesús tenemos el momento más alto de esta actuación y el paradigma y el fundamento de todo lo que Dios hace por nosotros: todo tiene su consistencia en el Hijo amado en quien tenemos la redención y el perdón de los pecados, todo ha sido hecho mediante él y camina hacia él (cf. Col 1,13-20).

Ahora bien, ¿refleja el hecho de la encarnación precisamente del Hijo, enviado por el Padre, algo de la vida interna trinitaria, de lo que las personas son? ¿Cómo nos muestra este hecho, central en la economía salvífica, algo de la vida interna de la Trinidad? Por las razones ya aducidas es claro que esta revelación ha acaecido en Cristo. ¿Es indiferente que haya sido de hecho así, es decir, podría haber sido de otra manera? ¿O este hecho nos indica algo de lo que es Dios en sí mismo?

Durante siglos ha sido doctrina común que cualquiera de las personas divinas podría haberse encarnado, aunque siempre se ha insistido en la "conveniencia" de la encarnación del Hijo. Así pensaron, por ej., los dos grandes maestros de la escolástica, Buenaventura y Tomás de Aquino[12]. Ahora bien, esta opinión dista hoy mucho de ser pacífica, o de poderse considerar clara y definitivamente probada[13].

12. Cf. Buenaventura, *In III Sent.* 1,1,4; pero la conveniencia de la encarnación del Hijo se subraya a la vez en ib. 1,2,3; Tomás de Aquino, *STh* III q.3,a.5; la conveniencia de la encarnación del Hijo en ib. q.3 a.8. Sto. Tomás señala con todo que en el caso de la encarnación del Padre no se podría hablar de "misión".

13. Puede ser ilustrativa alguna nota histórica. Con frecuencia (así por ej, K. Rahner, *El Dios trino...* (cf. n. 2), 374; *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg-Basel-Wien 1976, 213) se dice que Agustín habría sido el primero en afirmar esta posibilidad. Pero no parece que sea así. Sin haberse planteado directamente la cuestión, muestra una sensibilidad a la correspondencia entre la Trinidad económica y la inmanente, *Trin.* IV 20,28 (CCL 50,199): "Pater... non dicitur missus, non enim habet a quo sit aut ex quo procedat". Pero es interesante, ib. IV 21,32 (205): "Quia etiam si voluisset deus pater per subiectam creaturam vissibiliter apparere, absurdissime tamen aut a filio quem *genuit*, aut a spiritu sancto *qui* de illo *procedit* missus diceretur"; el contexto amplio trata de las teofanías y en el inmediato se muestra que el Hijo y el Espíritu Santo, aunque enviados por el Padre, no por ello son menores que él. Directamente

Podemos pensar que si el Hijo se ha encarnado es porque es, en sí mismo, el revelador del Padre, al ser su imagen perfecta (cf. 2 Cor 4,4; Col 1,15; también Jn 1,18;14,9)[14]. No tenemos por qué plantearnos la cuestión de si el Padre o el Espíritu Santo hubieran podido encarnarse porque la revelación no nos ofrece apoyo suficiente para tales especulaciones[15]. Pero alguna de las razones que se han aducido para afirmar la posibilidad teórica de la encarnación de cualquiera de las tres personas nos puede dar lugar a alguna reflexión. En efecto, una de las principales razones para afirmar la posibilidad de la encarnación de cualquiera de las tres personas divinas era, para santo Tomás, el hecho de que la "ratio personalitatis" es común en las tres personas, aunque sean evidentemente distintas las propiedades personales de cada una de ellas[16]. Pero, aun anticipando ya ahora cuestiones que deberemos desarrollar despacio más adelante, podemos efectivamente dudar que el término persona o hipóstasis signifique exactamente lo mismo cuando lo aplicamos al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. Los "números" en Dios son siempre problemáticos, todo es en él irrepetible[17]. Por

no se considera la hipótesis de la encarnación. Anselmo, por razones que pueden parecernos hoy algo peregrinas, muestra la inconveniencia de la encarnación del Padre o del Espíritu Santo: *Ep. de Inc. Verbi*, 10 (ed. Schmitt, v. 2,25-28); también *Cur Deus homo?*, II 9 (SCh 91,376s). Pedro Lombardo, *Sent.* III 1,1-2, trata en primer lugar de la conveniencia de la encarnación del Hijo, para afirmar después de la posibilidad de la encarnación del Padre y del Espíritu Santo. Es tal vez el primero que afirma esta posibilidad. Notemos que los grandes escolásticos han cambiado el orden con que él aborda el problema.

14. La condición de imagen entra en los motivos de conveniencia de la encarnación del Hijo, tanto para Tomás como para Buenaventura (cf. los lugares cits. en la n. 12). Los antiguos Padres de la Iglesia han insistido mucho en esta idea de la imagen, sin plantearse el problema que ahora nos ocupa: Ireneo, *Adv. Haer.* IV 6,6 (SCh 100,450): "visibile Patris Filius"; cf. también 6,7 (450ss); Clemente Alejandrino, el Hijo es el *prósopon* del Padre, *Paed.* I 57,2 (FP 5,192); *Strom.* V 24,1 (SCh 278,80); VII 58,3 (GCS 17,42); *Exc. Theod.* 10,5; 12,1; 23,5 (SCh 23, 80; 82; 108). Tertuliano, habla del Hijo como la "facies" del Padre, *Adv. Prax.* 14,8-10 (Scarpat,180-182), aunque se trata de un texto muy difícil. Volveremos sobre algunos de estos textos al tratar específicamente de la persona del Hijo (cap. 10).

15. No suele ser este tema motivo de reflexión entre los autores actuales. Defiende la posibilidad teórica de esta encarnación, M.A. Salvati, *Teologia trinitaria della croce*, Leumann, Torino 1987, 98-104, en la discusión de la opinión contraria de K. Rahner, en MySal II/1, 375-378; también *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg-Basel-Wien 1976, 213-214.

16. Cf. la n. 12.

17. Cf. H.U. von Balthasar, *Theologik III. Der Geist der Wahrheit*, Einsiedeln 1987, 110-113, con abuntantes citas patrísticas sobre la cuestión; cf. sobre todo Basilio de Cesarea, *De Spiritu sancto*, 18,44-45 (SCh 17bis, 402-408); también J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, München 1980, 204, habla del principio trinitario de la irre-

supuesto que la terminología de las tres personas, consagrada por la tradición, es sin duda no sólo legítima, sino también necesaria. De alguna manera tenemos que designar a los "tres" que la fórmula bautismal y las confesiones de fe mencionan[18]. Pero tenemos que ser conscientes de la dificultad que entraña el uso de los plurales aplicados a Dios. Si esto es así, no es ilegítimo pensar que la comunicación de Dios al mundo se puede realizar en forma de unión hipostática porque este modo conviene al modo de ser "hipóstasis" de la segunda persona, mientras que la comunicación del Espíritu Santo no acaece en esta forma porque ésta no correspondería a su peculiaridad personal[19].

Todo esto tiene para K. Rahner importantes repercusiones para la antropología. Es el segundo Adán, Cristo, el que da el sentido al primero (cf. Rom 5,14; 1 Cor 20-22; 45-49). La encarnación nos muestra la verdad última del ser del hombre. Hay una relación fundamental e interna entre el Logos y la naturaleza humana: por una parte el Hijo, en cuanto Logos, Palabra, es por su misma esencia, el "proferible", la palabra del Padre, en la que él puede manifestarse y descubrirse libremente a lo no divino. Por otra parte, cuando esta comunicación del Logos a lo no divino se realiza, es porque asume la naturaleza humana. Ésta no es por tanto una máscara que el Hijo de Dios ha tomado desde fuera o tras de la que se esconde, sino que por su mismo origen es en sí misma el símbolo del mismo Logos, de tal manera que "con una autenticidad ontológica última se puede y se debe decir: el hombre es posible porque es posible la enajenación del Logos"[20].

A partir del modo concreto como Dios, dándose a nosotros en la vida entera, muerte y resurrección de su Hijo y en la efusión del don de su Espíritu, se nos ha dado a conocer, podemos pensar que en esta manera de actuar se nos muestra algo de su ser íntimo. Dios se ha revelado así en la dispensación salvífica; es legítimo por tanto pensar que este modo de obrar corresponde a su modo de ser en la plenitud de su vida intratrinitaria.

petibilidad, *Einmaligkeit*. Sin entrar a discutir aquí el uso concreto del principio, hay que convenir en que se apunta a un verdadero problema. Volveremos sobre la cuestión en nuestro capítulo dedicado a la noción de persona (c. 9).

18. Cf. ya Agustín, *Trin.* V 9,10; VII 4,7 (CCL 50, 217; 256-257).

19. Cf. K. Rahner, o.c., 374. Rahner, aunque entre interrogantes, usa expresiones más fuertes que las que yo he utilizado: "la peculiaridad de esta comunicación, en cuanto está determinada por la peculiaridad de la segunda persona"; "depende del carácter propio de la tercera persona".

20. K. Rahner, o.c., 378; cf. también del mismo, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg-Basel-Wien 1976, 211-225.

Además, debemos tener presente la salvación concreta que el Hijo de Dios nos ha traído con su encarnación[21]. Esta salvación consiste en que nosotros, en el Espíritu Santo, nos convertimos en hijos de Dios. De nuevo aquí una opinión de escuela muy extendida en tiempos pasados, la unidad de la actuación ad extra de las personas, da lugar a la idea de que somos hijos de toda la Trinidad. Volvemos, por otro camino, a la cuestión del relativo olvido o irrelevancia de la doctrina trinitaria en la teología al que ya nos hemos referido. Sabemos que alguna afirmación de santo Tomás está en la base de esta doctrina[22]. Pero es difícil hallar un fundamento de este parecer en el Nuevo Testamento, que constantemente está presuponiendo lo contrario (cf. Gál 4,4-6; Rom 8,14-16; Mt 5,45; 6,1.9.14, etc.; Lc 11,1-2). Entre la filiación divina de Jesús y la nuestra, en el Espíritu Santo, hay una relación intrínseca[23]. La "gracia" no es primordialmente un don de Dios, sino el don de Dios mismo, el don del Espíritu Santo, *don* por antonomasia, más aún, la "persona don"[24]. Podemos por tanto pensar en una inhabitación personal del Espíritu Santo en el justo. Se muestra la distinción de las personas en el obrar de Dios con nosotros, y a partir de ella llegamos a descubrir las características propias del Padre, el Hijo y el Espíritu en la vida interna de la Trinidad. Dios se nos comunica tal como es en sí mismo. El Dios uno y trino es nuestra salvación y nuestro salvador[25].

En último término, la primera parte de la tesis de la identidad entre la Trinidad económica y la inmanente, "la Trinidad económica es la Trinidad inmanente", nos dice que es Dios el que se nos da en sí mismo, no nos da simplemente dones, por grandes que podamos pensarlos. Si no se nos diera como es, no se nos daría él mismo. Si no se manifestara como es, no se nos revelaría. Todo esto no se funda en una afirmación clara de un texto de la Escritura, sino más bien en el "espíritu" de la misma. El amor de Dios se manifiesta en que nos ha dado al Hijo para la salvación del mundo (Jn 3,16s; cf. 1 Jn 4, Gál 4,4; Rom

21. Cf. ib. 376. También W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, 335.

22. Cf. la nota 39 del cap. precedente. También sobre la adopción filial cf. *STh* III 32,1; 45,4; I 33,3.

23. Cf. L.F. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, Madrid 1993, 231-266.

24. Cf. Juan Pablo II, *Dominum et Vivificantem*, n.10.

25. Si bien es verdad que este último título se atribuye en general a Jesús, el Nuevo Testamento lo refiere también a Dios Padre: cf. p. ej. 1 Tim 1,1; 2,3, 4,10; Tit 1,3; 2,10; 3,4; Judas 25.

8,3, etc.). El Padre envía el Espíritu del Hijo a nuestros corazones (Gal 4,6), o Jesús resucitado nos da el Espíritu de parte del Padre (Jn 15,26) o el Padre en nombre de Jesús (Jn 14,26; 14,16). Debemos pensar que con este modo de actuar y de comunicarse a sí mismo, Dios se nos da a conocer tal como es. El pensar que podría haber hecho las cosas de otra manera es entrar en especulaciones para las que la revelación no nos ofrece ninguna base. Hay por tanto una correspondencia entre la Trinidad económica y la inmanente, son la misma, no se distinguen adecuadamente. En este sentido no hay duda de que el postulado formulado por K. Rahner, al menos en su primera parte, es legítimo y necesario. Ha sido fructuoso para la teología católica, porque ha contribuido al redescubrimiento de las implicaciones soteriólogicas del dogma de la Trinidad, el carácter central del mismo en la teología y su relevancia y significación para la vida cristiana. De la aceptación al menos en principio en la teología católica del "axioma fundamental" da fe la Comisión Teológica Internacional cuando afirma:

> Por ello, el axioma fundamental de la teología actual se expresa muy bien con las siguientes palabras: la Trinidad que se manifiesta en la economía de la salvación es la misma Trinidad inmanente, y la misma Trinidad inmanente es la que se comunica libre y graciosamente en la economía de la salvación. Consecuentemente hay que evitar en la teología y en la catequesis toda *separación* entre la cristología y la doctrina trinitaria...[26].

Sólo con el trasfondo de la Trinidad puede ser comprensible la cristología, si no queremos reducirla a pura funcionalidad que acaba por vaciarse completamente de sentido. En Jesús Dios se nos muestra como es. En este sentido son inseparables cristología y doctrina trinitaria.

De la Trinidad a la economía. La "identidad" entre la Trinidad inmanente y la económica

Si la primera parte del axioma de K. Rahner ha sido aceptado sin dificultad en la teología católica, se han visto en seguida las dificultades a que puede dar lugar la interpretación del "viceversa", no libre de toda posibilidad de malentendidos. Porque si es claro que la revelación

26. Commissio Theologica Internationalis, *Theologia-Christologia-Anthropologia:* Greg 64 (1983), 5-34, 10; trad. esp. en Comisión Teológica Internacional, *Documentos 1981-1985*, Toledo, s.f., p. 12.

de la Trinidad en la economía salvífica se funda en la Trinidad inmanente, esta última podría existir sin su manifestación económica. Hay que ver por tanto lo que este axioma no quiere decir. En primer lugar, hay que acentuar que la comunicación económica de la Trinidad inmanente es gratuita y libre[27]. Dicho con otras palabras, la identidad no significa que la Trinidad inmanente no exista más que en la económica, que Dios se haga trino en la medida en que se comunica a los hombres, o que la trinidad de personas sea el fruto de su libre decisión con vistas a esta autocomunicación. No es difícil ver que esto no puede ser así. La Trinidad inmanente se comunica libre y graciosamente en la economía de la salvación. La encarnación del Verbo es el supremo acto gratuito de Dios. Como es también gratuita la creación, orientada de hecho a la encarnación; Dios no se perfecciona con ella[28], ni con la economía salvífica. No necesita ni de los hombres ni del mundo. Sólo con la diferenciación entre la Trinidad en sí misma y en su comunicación puede salvarse esta libertad divina. Una cierta distinción (no separación) es por tanto inevitable[29]. La Trinidad inmanente no se realiza ni se disuelve en la economía. Tiene en sí misma la plenitud, independientemente de la creación y de la obra salvífica. Si no fuera así, nuestra misma salvación quedaría comprometida. Dios no nos podría salvar, porque debería también llegar a su plenitud, en último término "salvarse". Solamente si se garantiza la trascendencia de Dios, aun afirmando su profunda inmanencia a este mundo, puede la economía salvífica ser verdaderamente tal. La Trinidad inmanente es el fundamento trascendente de la economía de la salvación.

Como ejemplo de una insuficiente atención a este principio se cita con frecuencia en este contexto la filosofía de Hegel, que, al menos según algunas interpretaciones, llevaría a una cierta confusión entre la Trinidad en sí misma y su manifestación salvadora. En el intento de superar el desplazamiento de la fe a una esfera superior a la razón, Hegel quiere abrazar a Dios y la Trinidad bajo la mirada de la filoso-

27. Así lo afirma claramente K. Rahner, o.c., 380; esta comunicación es "libre y no debida". La Comisión Teológica Internacional (cf. texto al que se refiere la n. anterior), utiliza los mismos términos. Cf. también para la discusión del axioma, W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, 333ss. L. Scheffczyk, *Der Gott der Offenbarung*, Aachen 1996, 294-312, sobre la identidad y la distinción entre la Trinidad económica y la inmanente.

28. Cf. conc. Vaticano I, const "Dei Filius" (DS 3002).

29. Distinción que el mismo K. Rahner reconoce al señalar que la Trinidad económica e inmanente no se distinguen adecuadamente. Cf. n. 8.

fía[30]. Para él Dios es "espíritu", absoluta actividad, acto puro, plena subjetividad. La comprensión de Dios espíritu significa que pertenece a su esencia que él se haga objeto de sí mismo, para superar luego esta diferencia en el amor[31]. Con ello la Trinidad deja de ser un misterio para el pensamiento especulativo. En concreto esto significa que al comienzo está lo abstracto y general, el Padre, sujeto en sí mismo, que lo comprende todo fuera del mundo y de su finitud y por encima del tiempo en el pensamiento de la eternidad. Dios se determina a sí mismo en el otro, el Hijo, objeto en sí mismo, particularidad, conciencia captada en relación con el otro, y así historia divina, abajamiento en el aparecer como fenómeno; y por último en el tercero, el Espíritu Santo, lo general se hace idea concreta. En la historia del mundo la realidad de Dios no permanece abstracta, sino que se desarrolla y se manifiesta en la finitud que la hace ser infinita[32]. Así la trinidad significa que Dios, subjetividad infinita, comprende en sí la contradicción y a la vez la solución de la misma, la diferencia y la anulación de esta última[33]. Dios es así uno y trino, eterna vida en el vaciarse y retornar a sí. Por lo mismo el Dios trino significa que Dios es amor; en el amor la persona abandona su particularidad para dilatarse y ganar la personalidad concreta. En Hegel este desarrollo parece surgir de la carencia más que de la sobreabundancia del ser divino. Dios

30. Cf. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* III (ed. G. Lasson), Leipzig 1929, 53ss, "El desarrollo de la idea y la Trinidad"; es claro que no podemos entrar aquí en una larga exposición; se puede ver J. Splett, *Die Trinitätslehre G.W.F. Hegels*, Freiburg-München 1965; E. Brito, *La christologie de Hegel*, Paris 1983; C. Greco, *la mediazione trinitaria dell'unità di Dio nella filosofia della religione di G.W.F. Hegel*, en G. Mucci (a cura di), *Ecclesiologia e cultura moderna. Saggi teologici*, Roma 1979, 299-351; breves resúmenes se encontrarán en A. Milano, *La Trinità dei teologici e dei filosofi: L'intelligenza della persona in Dio*, en A. Pavan e A. Milano (a cura di), *Persona e personalismi*, Napoli 1987, 1-286, 149ss; M. Álvarez Gómez, *Hegelianismo*, en X. Pikaza-N. Silanes (dir.), *Diccionario Teológico. El Dios cristiano*, 597-611, y también en W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, 323s; H.U. von Balthasar, *Gloria* 5, Madrid 1988, 524-540; G. Greshake, *Der dreieine Gott*, 136-141. Es evidente que no pretendemos una presentación exhaustiva de un problema tan complejo.

31. Cf. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* I 41s; cf. Splett, o.c, 120. H. define así el amor en *Vorlesungen* III 75: "El amor es un diferenciarse *(Unterscheiden)* de dos, que no obstante, en último término no son distintos el uno para el otro". En la muerte de Cristo se da el signo más grande del amor de Dios al hombre. En esta muerte Dios reconcilia el mundo y se reconcilia consigo mismo. La resurrección de Cristo como negación de la negación es un momento de la misma vida divina; cf. C. Greco, o.c., 441.

32. Cf. C. Greco, o.c., 340.

33. Cf. Splett, o.c., 54; 108-109.

no lo es sin el mundo, el Hijo no lo es sin la encarnación[34], el Espíritu Santo no es tal sin la comunidad cristiana[35]. No hay vida ad intra sin actividad ad extra, las procesiones y las misiones temporales no se distinguen siempre con claridad[36]. La Trinidad es una unidad que se realiza sólo en el proceso de donación recíproca. Dios no es Dios sin el mundo; pertenece a su esencia ser el creador del mundo[37]. Así la diferencia entre la Trinidad en sí misma y la Trinidad económica parece solamente abstracta, en concreto las dos son la misma cosa. Aunque este proceso de suyo no significa nada nuevo, sino el asegurarse de uno mismo, la verdad plena aparecerá sólo al final[38]. Hegel ha llamado así la atención sobre la importancia de la escatología, de la consumación final de la historia.

El concilio Vaticano I (DS 3024) formuló el canon 4 de la constitución "Dei Filius" contra el panteísmo en sus diversas formas; sin duda el "hegelianismo" estaba en la mente del Concilio: "Si quis dixerit... Deum esse ens universale seu indefinitum, quod sese determinando constituat rerum universitatem in genera, species et individua distinctam, a.s.". Veremos a lo largo de nuestro tratado cómo, desde otros puntos de vista, esta cuestión de la inmanencia de Dios al mundo y la necesidad del mismo para su plena realización, como también la perspectiva escatológica de la "plenitud" de Dios, aparecerá en otros teólogos más recientes[39].

Aspectos positivos y negativos se mezclan en esta visión. La insistencia en el carácter personal de Dios y en el Dios amor, la relación entre la Trinidad inmanente y la economía salvífica, son aspectos que

34. J. Splett, o.c., 144: "Pero si este Dios no debe quedarse en un pensamiento sin realidad, debe hacer salir de sí al Hijo y crear el mundo. Éste no es simplemente el Hijo, pero constituye su momento negativo. Y con ello no solamente, como Hegel dice, el Hijo se hace la verdad del mundo (cf. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* I 186), sino también el mundo la verdad del Hijo. Pues solamente en él se libera su esencia: ser negación y "frente a" *(Gegenüber)*, y sólo de esta verdadera oposición surge la esencia absoluta como Espíritu concreto".

35. Cf. Splett, o.c. 65s: "El Espíritu está en el tercer elemento... él es su comunidad".

36. Ib. 145, "Dado que para Hegel la Trinidad inmanente se realiza solamente como Trinidad económica desaparece la distinción entre ambas: no hay ningún interlocutor al que la revelación de Dios pueda dirigirse. La economía se hace la "salida de sí" inmanente del mismo desarrollo divino".

37. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* I 148: "Sin mundo Dios no es Dios"; cf. también ib. III 74.

38. Cf. *Vorlesungen...* III 65.72-74; cf. Kasper, o.c., 324.

39. Cf. W. Pannenberg, *La teología de la Trinidad en Hegel y su recepción en los teólogos alemanes*: EstTrin 30 (1996) 35-51.

veremos desarrollados en numerosos teólogos. La contribución de Hegel al replanteamiento de estos problemas no se puede negar. Aparecen a la vez las ambigüedades que esta concepción presenta: por una parte la no clara diferenciación entre la Trinidad inmanente y la económica, que hace pensar que en la economía Dios llega a ser en plenitud; por otra parte el intento de llegar a la Trinidad a partir del análisis filosófico, que plantea el problema de la relación de este conocimiento con la única vía de acceso al misterio divino, la revelación que Dios hace de sí mismo. El misterio del Dios trino, trascendente a este mundo, se puede conocer solamente a través de la trinidad económica, es decir, a través de la revelación de Jesús. El misterio salvador que es Dios mismo nos es accesible únicamente en virtud de la libre comunicación divina.

La "identidad" entre la Trinidad inmanente y la económica no puede por tanto explicarse en términos de una realización de Dios en la economía, o que lleve a la confusión entre la doctrina de la Trinidad y la cristología[40]. Pero hay que tener presente además un segundo aspecto de la cuestión. Así como la Trinidad inmanente no se identifica con el desarrollo de la economía de salvación ni se "disuelve" en ella, tampoco se "agota" en la dispensación salvadora en la que libre y gratuitamente se comunica. Esto quiere decir que en su autocomunicación salvífica Dios nos hace ver más de cerca su misterio insondable, no lo elimina. Dios se nos da realmente, pero su ser es infinitamente más grande de lo que nosotros podemos recibir. Y. Congar ha notado acertadamente este problema, cuando se pregunta si podemos afirmar que Dios compromete y revela *todo* su misterio en la autocomunicación que hace de sí mismo[41]. No podemos penetrar todos los misterios de la vida intradivina, de la unidad y de la distinción de las personas, de la generación del Verbo y de la procesión del Espíritu, etc. Solamente en la consumación escatológica Dios se dará a conocer plenamente en su autodonación total, lo veremos cara a cara, tal cual es (cf. 1 Cor 13,12; 1 Jn 3,2)[42]. Por otra parte la autocomunicación que

40. Cf. p.ej. P. Schoonenberg, *Spirit christology and Logos christology.* Bijdragen 38 (1977) 350-375; *Der Geist, das Wort und der Sohn. Eine Geist-Christologie*, Regensburg 1992, 183ss, 195 ss, etc.; según S. en la encarnación se produciría una plena "personalización" de la Palabra como Hijo y del Espíritu como Espíritu del Hijo.

41. Cf. *El Espíritu Santo*, Barcelona 1983, 457; cf. ib. 454-462. Las matizaciones son acertadas, aunque C. no parece haber tenido siempre en cuenta las afirmaciones de Rahner sobre la gratuidad y la libertad de la autocomunicación divina.

42. Evidentemente hay una diferencia cualitativa entre nuestro conocimiento de Dios en la visión beatífica en la otra vida y nuestro actual conocimiento; así lo muestran los textos bíblicos citados; cf. también DS 1000, entre otros (podríamos multi-

se realiza en la historia comporta un elemento de kénosis y de cruz, de vaciamiento, que nos obliga a suponer una distinción entre la Trinidad económica y la inmanente[43]. La *forma servi* ha sido realmente asumida por Jesús; a él pertenece también la *forma Dei*, cuyo contenido no podemos conocer plenamente en nuestra condición presente.

La identidad entre Trinidad económica y Trinidad inmanente se ha de entender por consiguiente en el sentido de que por una parte Dios se nos da y se nos revela tal como es en sí mismo, pero que lo hace libremente, es decir, que su ser no se realiza ni perfecciona en esta autocomunicación; y que por otra parte en esta revelación Dios mantiene su misterio, su mayor cercanía significa la manifestación más directa de su mayor grandeza. Estas dos precisiones para una correcta interpretación del axioma tienen en realidad mucho en común:

> La Trinidad económica aparece realmente como la interpretación de la Trinidad inmanente que, no obstante, al ser principio fundante de la primera, no puede ser identificada sencillamente con ella. Porque en tal caso la Trinidad inmanente y eterna corre el riesgo de reducirse a la Trinidad económica; más claramente, Dios corre el riesgo de ser absorbido en el proceso del mundo y de no poder llegar a sí mismo más que a través de dicho proceso[44].

Ciertamente Dios se ocupa del mundo; el dogma de la Trinidad, en su entraña más profunda, lleva, como todo el dogma, un cuño soteriológico; por otra parte Dios se ocupa del mundo como Dios, "no se convierte en 'el amor' por el hecho de tener al mundo como su 'tú'... sino por ser ya en sí mismo y por encima del mundo 'el amor'"[45].

plicar los pasajes bíblicos o magisteriales). Pero aún así es posible afirmar que no podremos tampoco entonces abarcar plenamente a Dios. Cf. Tomás de Aquino, *Exposición sobre el símbolo de los Apóstoles, 12, Opus. theol. 2*, que cita a su vez a san Agustín: "Totum gaudium non intrabit in gaudentibus, sed toti gaudentes intrabunt in gaudium". G. Greshake, *Der dreieine Gott*, 518: "La clara manifestación de Dios como tal presupone el fin de la historia".

43. Cf. Congar, o.c., 460; del mismo, *La parola e il soffio*, Roma 1985, 131

44. H.U. von Balthasar, *Teodramática III. El hombre en Cristo*, Madrid 1993, 466.

45. Ib. 467. Cf. también *Teodramática 4. La acción*, Madrid 1996, 295-296. Cf. también entre los recientes autores católicos, J. Werbick, *Dottrina trinitaria*, en Th Schneider (ed.) *Nuovo corso di dogmatica*, Brescia 1995, v. II, 573-683, 624-636; A. Staglianò, *Il mistero del Dio vivente. Per una teologia dell'Assoluto trinitario*, Bologna 1996, 482-493; B.J. Hilberath, *Pneumatologia*, Brescia 1996, 196-200; M, González, *La relación entre Trinidad económica y Trinidad inmanente. El "axioma fundamental" de K. Rahner y su recepción. Líneas para continuar la reflexión*, Roma 1996. Cf. ya G. Lafont, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?*, Paris 1969, 171-228. En el curso de nuestra exposición veremos también cómo han planteado la cuestión algunos teólogos protestantes.

Nos hemos referido ya al documento de la Comisión Teológica Internacional: *Teología. Cristología. Antropología.* Lo citábamos en relación con la primera parte del axioma fundamental, que la Comisión parecía hacer suyo; podemos ahora recoger cuanto dice sobre la segunda parte, que constituye a la vez un buen balance de la discusión de la teología católica en torno a este tema:

> ...hay que evitar en la teología y en la catequesis toda *separación* entre la cristología y la doctrina trinitaria... Hay que evitar igualmente toda *confusión* inmediata entre el acontecimiento de Jesucristo y la Trinidad. La Trinidad no se ha constituido simplemente en la historia de la salvación por la encarnación, la cruz y la resurrección de Jesucristo, como si Dios necesitara un proceso histórico para llegar a ser trino. Hay que mantener por tanto la distinción entre la Trinidad inmanente, en la que la libertad y la necesidad son idénticas en la esencia eterna de Dios, y la economía trinitaria de la salvación, en la que Dios ejercita absolutamente su propia libertad sin necesidad alguna por parte de la naturaleza.
>
> La distinción entre la Trinidad económica y la Trinidad inmanente concuerda con la identidad real de ambas... La economía de la salvación manifiesta que el Hijo eterno en su misma vida asume el acontecimiento 'kenótico' del nacimiento, de la vida humana y de la muerte en la cruz. Este acontecimiento, en el que Dios se revela y comunica absoluta y definitivamente, afecta, de alguna manera, al ser propio de Dios Padre en cuanto que Él es el Dios que realiza estos misterios y los vive como propios y suyos con el Hijo y el Espíritu Santo. Pues Dios Padre no sólo se nos revela y comunica libre y graciosamente en el misterio de Jesucristo mediante el Hijo y en el Espíritu Santo, sino que el Padre, con el Hijo y el Espíritu Santo, conduce la vida trinitaria de modo profundísimo y -al menos según nuestro modo de entender- casi nuevo *(quasi novo)*, en cuanto que la relación del Padre al Hijo encarnado en la consumación del don del Espíritu es la misma relación constitutiva de la Trinidad. En la vida interna de Dios está presente la condición de posibilidad de aquellos acontecimientos que por la incomprensible libertad de Dios encontramos en la historia de la salvación del Señor Jesucristo.
>
> Por tanto, los grandes acontecimientos de la vida de Jesús expresan para nosotros manifiestamente y hacen eficaz, de un modo nuevo, el coloquio de la generación eterna, en la que el Padre dice al Hijo: 'Tú eres mi Hijo, yo te he engendrado hoy' (Sal 2,7; cf. Hech 13,33; Heb 1,5; 5,5 y también Lc 3,22)[46].

Nos hemos referido ya a la ilegitimidad de la *separación* entre la doctrina trinitaria y la cristología. Pero dado que hay que salvar la pre-

46. *Theologia-Christologia-Anthropologia* (cf. n. 25), 10-12; tomo la traducción, modificándola en algún punto, de *Documentos 1981-1985*, 12-13.

cedencia de la Trinidad inmanente, ya que es ésta la que se comunica en la historia de la salvación, se ha de evitar igualmente toda *confusión* entre el acontecimiento de Jesucristo y la Trinidad, como si sólo por este acontecimiento la Trinidad se constituyera como tal. Los términos de la definición cristológica del concilio de Calcedonia (sin confusión, sin separación; cf. DS 302) sirven para distinguir y al mismo tiempo mantener unidos el plano de la vida divina y el de la economía salvadora. Si en el primero la libertad y la necesidad (que ciertamente no hay que concebir como las nuestras) se identifican con la naturaleza divina en un modo que a nosotros nos es desconocido, en el segundo desaparece por completo la categoría de la necesidad. Nos hallamos ante el libérrimo designio de Dios, que se funda ciertamente en lo que él es en sí mismo, pero que excluye toda necesidad interna o externa. La libertad no significa por consiguiente que la economía salvadora no hunda sus raíces en el ser divino.

La necesaria distinción, no adecuada, entre la Trinidad económica y la inmanente "concuerda" con la identidad de ambas. No hay dos "trinidades". Por una parte, en la Trinidad inmanente está el fundamento, la condición de posibilidad de la economía salvadora. Pero por otra parte, y aquí se halla a mi juicio uno de los aspectos más valiosos de este documento, se señala que el acontecimiento kenótico de la encarnación y muerte es asumido por el Hijo eterno en su vida. En cuanto el Hijo asume en su vida estos acontecimientos, éstos afectan al ser propio de Dios Padre, que no puede no vivir como propios, con el mismo Hijo y el Espíritu Santo, los acontecimientos de la vida temporal del Hijo encarnado. Esto significa que la vida de la Trinidad, que no se constituye por estos acontecimientos, se vive a partir de ellos de modo "casi nuevo"[47]. Con otras palabras, aunque en relación con la economía salvífica no quepa la categoría de la necesidad, aquélla, una vez que ha sido libremente decidida por Dios, "afecta" a la vida divina de la Trinidad inmanente; Dios no ha querido ser sin nosotros. Esto no quiere decir que la Trinidad sea perfeccionada por la economía o que ésta le proporcione algo de que carecía. La novedad está en que en las relaciones constitutivas de la Trinidad ha entrado el Hijo en cuan-

47. Hilario de Poitiers, *Trin.* IX 38 (CCL 62,412) hablaba ya de la "dispensationis novitas", la "novedad" que la economía salvífica causa en las relaciones entre el Padre y el Hijo. Cf. también las reflexiones de G. Greshake, *Der dreieine Gott*, 323s, según el cual la Trinidad inmanente se ha hecho para siempre la económica. Él mismo advierte contra el peligro de disolver el ser de Dios en la historia (ib.). Se ha de salvar al mismo tiempo la trascendencia divina y el hecho de que Dios queda "afectado" por la encarnación.

to hombre, Jésús que ha nacido, ha muerto y ha resucitado. Dios vive los misterios salvíficos como propios, no como ajenos. La economía no constituye al Dios trino ni lo perfecciona, pero esto no quiere decir que no signifique nada para él. La Trinidad inmanente, en la soberana libertad de su amor, es el fundamento de la historia de la salvación, pero a su vez ésta tiene una cierta "repercusión" en el ser divino. Los misterios salvíficos son misterios propios de Dios, él mismo y sólo él es el que obra en ellos, y sólo ellos pueden dárnoslo a conocer al hacernos partícipes de su vida.

PARTE PRIMERA

LA MIRADA A LA HISTORIA

A

La revelación de Dios en Cristo y su preparación en el Antiguo Testamento

3
La revelación de Dios en la vida de Jesús. Estudio bíblico-teológico

Nuestro capítulo anterior sobre la relación entre la Trinidad económica y la Trinidad inmanente nos ha indicado el camino a seguir en el desarrollo de nuestro tratado. En la formulación del axioma de la "identidad" entre ambas (con las reservas y matices que hemos señalado) se parte siempre de la Trinidad económica. Así lo hace en concreto el documento de la Comisión Teológica Internacional a que nos hemos referido: "La Trinidad que se manifiesta en la economía de la salvación es la Trinidad inmanente". Todo ello no es más que la consecuencia directa de cuanto decíamos al comienzo de esta exposición: la Trinidad es una verdad a la que tenemos acceso solamente a partir de la revelación. Las consecuencias metodológicas que de ahí se siguen son claras, y están fundadas en el Nuevo Testamento: no hay otro camino para ir al Padre si no es Jesús (cf. Jn 14,5-6). Debemos partir de la revelación, de la Trinidad económica, porque solamente por ella se nos da la posibilidad de adentrarnos, siempre con clara conciencia de la imposibilidad de abarcarlo, en el misterio del ser de Dios. Sólo a partir del Dios para otros, la economía, llegamos a Dios en sí mismo, la teología. Aunque nunca podremos olvidar que Dios en su vida íntima es desde la eternidad de tal manera que puede ser Dios para nosotros; y que nunca ha querido existir sólo para sí, sino que desde siempre ha querido hacernos partícipes de su plenitud. Este camino es hoy el comúnmente seguido en la teología católica.

Empezaremos pues por considerar la revelación histórica de Dios que llega a su culmen en las "misiones" del Hijo y del Espíritu Santo. Deberemos servirnos para ello sobre todo de los datos que nos ofrece el Nuevo Testamento. Pero nuestra intención no es ver aisladamente lo que en el Nuevo Testamento se nos dice de Dios o de la Trinidad, sino también y sobre todo estudiar cómo el misterio de Dios se ha revelado en la vida de Jesús (la revelación en los hechos y en las palabras, a

la que ya nos hemos referido) desde su venida al mundo hasta su resurrección y exaltación a los cielos y la efusión del Espíritu Santo. Tratamos por tanto de exponer, en parte al menos, una teología de los misterios de la vida de Cristo desde el punto de vista de la revelación del misterio de Dios[1]. Para ello prolongaremos nuestro estudio bíblico con algunos datos de la tradición y de la reflexión teológica contemporánea. También ellos nos aportan elementos e intuiciones interesantes que nos ayudan a captar mejor la revelación de Dios en Jesucristo. Nuestro propósito no es por tanto meramente histórico, sino ya sistemático.

Nos puede servir de guía en nuestra exposición un texto capital de la epístola a los Gálatas que muestra la estructura "trinitaria" de la salvación ligada al envío de parte de Dios Padre de su Hijo Jesús y del Espíritu Santo:

> Cuando llegó la plenitud de los tiempos envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para rescatar a los que se hallaban bajo la ley, y para que recibiéramos la filiación adoptiva. La prueba de que sois hijos es que Dios ha enviado a nuestros corazones al Espíritu de su Hijo que clama ¡Abbá, Padre! (Gál 4,4-6).

Por el hecho de haber enviado al mundo a Jesús su Hijo, y haber enviado también a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, Dios nos ha hecho hijos suyos, nos ha hecho partícipes de su vida; con ello se nos ha abierto el misterio del Dios uno y trino. Ya hemos tenido ocasión de notar que nuestro conocimiento de Dios va unido al don de sí mismo que El nos hace. Dios se nos ha revelado viniendo a nosotros, enviándonos a su Hijo y a su Espíritu Santo. El Nuevo Testamento nos habla de esta doble "misión". Tanto el Hijo como el Espíritu han sido enviados por Dios, y el texto de Gálatas que acabamos de citar coloca en paralelo estas dos "misiones". En diferentes momentos de nuetra exposición recordaremos la dificultad que supone aplicar a Dios el plural. También en este caso hemos de ser conscientes de este problema. Pero aquí, más que en otros momentos, es el lenguaje del Nuevo Testamento el que nos autoriza para este uso y aun nos induce a él. Se emplea exactamente el mismo término para indicar el envío al mundo del Hijo y del Espíritu Santo (ἐξαπέστειλεν). Es claro por otra parte que las características de una y otra misión son muy distintas. Alude ya a ello el mismo pasaje de Gálatas a que nos estamos refiriendo cuan-

1. Tratamos de no repetir los contenidos que son más propios de los manuales de cristología. De todas maneras los puntos de contacto son evidentes y las fronteras no se pueden señalar con precisión.

do dice que el Espíritu Santo ha sido enviado "a nuestros corazones". Si la misión de Jesús coincide con su encarnación, con su entrada en la historia humana para compartir la vida de los hombres, y es por ello un acontecimiento puntual en el tiempo y el espacio, la misión del Espíritu tiene un cierto carácter de continuidad, el Espíritu es enviado al corazón de cada creyente. Esta misión tiene además un carácter invisible (si prescindimos de los efectos de la efusión del Espíritu en el día de Pentecostés, Hch 2,1ss; cf. también Hch 4,31; 10,44-46; pero aun en estos casos, que no agotan toda la multiplicidad de efectos de la misión del Espíritu, las características de esta última son muy distintas de la de Jesús), no se puede circunscribir en el tiempo o en el espacio. Las dos "misiones" han de ser vistas en su mutua relación. Lo pondremos de manifiesto en la exposición que seguirá. Comenzamos con la misión del Hijo, mencionada en primer lugar en el texto de Gálatas que nos sirve como punto de partida.

Dios envió a su Hijo

Dios ha enviado Jesús, su Hijo, al mundo. La idea, con diversas formulaciones y matices, se repite con frecuencia en el Nuevo Testamento (además de Gál 4,4 y sin afán de exhaustividad, cf. Mc 9,37; Mt 10,40; Lc 4,43; 9,48; Rom 8,3; Jn 3,17; 5,23; 6,57; 8,42; 17,18, y passim en Jn; 1 Joh 4,9s.14). Dios (el Padre) toma la iniciativa en esta misión. El amor de Dios por los hombres es la única razón de este envío de su Hijo al mundo: "En esto se manifestó el amor que Dios nos tiene, en que envió a su Hijo único al mundo para que vivamos por medio de él" (1 Jn 4,9; cf. Jn 3,16). Estos textos de misión, que son cercanos en muchas ocasiones a los que afirman la preexistencia de Cristo, implican y presuponen el conocimiento de toda la vida de Jesús. A partir de la vida de Jesús, de sus hechos y sus palabras hasta su muerte y resurrección, se ha llegado a la idea de que él es el Hijo que ha sido enviado al mundo por el Padre, no al revés. A la vez, en Jesús, el Hijo, se conoce al Padre. Los dos términos son estrictamente correlativos, En la aparición histórica de Jesús, el Hijo, tiene lugar la revelación de Dios como Padre.

1. *Dios, el Padre de Jesús*

La revelación neotestamentaria presupone la del Antiguo Testamento. En él Dios se ha dado a conocer como el Dios de la alianza, que ha establecido con el pueblo de Israel, su elegido, un pacto de

amor fundado en la predilección divina. Este Dios es además el creador de todo, y por tanto el Dios de todos los hombres y los pueblos. Este Dios que el Nuevo Testamento presupone ya claramente como conocido, al menos hasta cierto punto, es el que en Jesús su Hijo se nos revela como el "Padre". El Dios del Antiguo Testamento por consiguiente es, ante todo, el que nosotros los cristianos llamamos el Padre. El Dios que envía a Jesús se identifica con el único Dios de Israel (cf. Mc 12,26; 12,29=par; cf. Dt 6,4s; cf. también Mt 4,10; 1 Cor 8,6; 1 Tim 2,5; Jn 5,44; 17,3). A él se refiere en la inmensa mayoría de los casos el Nuevo Testamento cuando habla de "Dios"[2]. Él es el Dios cuya proximidad anuncia Jesús al proclamar la inminencia de la llegada del Reino, ligada a su misma persona (cf. Mc 1,15; Mt 4,17; 12,28; Lc 11,20; 17,21, entre otros muchos lugares). Algo parecido observaremos en el uso de la Iglesia antigua, que todavía sigue la liturgia en una gran medida. Fundados en el uso de Jesús y en su explícita enseñanza los cristianos llamamos a este Dios "Padre". Antes de detenernos a estudiar la idea de la paternidad divina en el Nuevo Testamento, una rápida mirada al Antiguo Testamento nos permitirá valorar la originalidad de este modo de dirigirse a Dios propio de Jesús y, consiguientemente, la del uso cristiano de esta denominación[3].

Se debe constatar ante todo que el Antiguo Testamento utiliza relativamente poco la idea de la paternidad para referirse a Dios, tal vez porque este motivo puede aparecer ligado a representaciones incompatibles con la fe de Israel[4]. Además de esta reserva general, se ha de tener también presente que son muy escasas las ocasiones en que la idea de la paternidad de Dios se relaciona con la creación o se considera fundada en esta última (cf. Mal 1,6; 2,10, más claro; Is 45,10s; cf. también, mucho más de lejos, Sal 29,1; 89,7). La idea de la pater-

2. Cf. el artículo ya clásico de K. Rahner, *Theos en el Nuevo Testamento*, en *Escritos de Teología* I, Madrid 1963, 93-168; también J. Schlosser, *Le Dieu de Jésus. Étude exégetique*, Paris 1987, 30-34.

3. Cf. para cuanto sigue, W. Marchel, *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens*, Rome ²1971, 23-36; 50-62; del mismo, *Dieu Père dans le Nouveau Testament*, Paris 1966; J. Jeremias, *Abba y el mensaje central del Nuevo Testamento*, Salamanca 1981, 19-35; B. Byrne, *Sons of God-Seeds of Abraham*, Rome 1979; J. Schlosser, o.c., 105-122; F. García López, *Dios Padre en el Antiguo Testamento a la luz de las interpretaciones recientes de la religión de Israel*, en AA.VV., *Dios es Padre*, Salamanca 1991, 43-57; P. Grelot, *Dieu. Le Père de Jésus-Christ*, Paris 1994.

4. Cf. J. Martín Velasco, *Dios como Padre en la historia de las religiones*, en AA.VV. *Dios es Padre* (cf. n. anterior), 17-42, con ulterior bibliografía. La denominación sirve para designar la relación de Dios con el mundo y los hombres, en cuanto su origen, otras veces se trata de explicar a Dios en sí mismo, *ad intra* (cf. pp. 29-31).

nidad divina ligada a la creación se puede pervertir al aplicarse a los ídolos: "han dicho a un tronco, eres mi padre, y a una piedra, tú nos has dado a luz" (Jer 2,27).

El pueblo de Israel no ha contemplado con mucha frecuencia la paternidad de Dios en una perspectiva universalista, sino que más bien la relaciona con la predilección que Dios le ha mostrado y le sigue manifestando con la salida de Egipto, la alianza, la concesión de la tierra prometida, etc. Así Israel es el hijo y el primogénito de Dios (cf. Ex 4,22s; Dt 14,1s; 32,5; Sal 103,13, como un padre se apiada de sus hijos el Señor se apiada de los fieles; también Is 1,2s; 30,1.9, Jer 3,4.19.22; Os 11,1); Dios es por tanto el "padre" del pueblo que se ha elegido (cf. Dt 32,5s, que por el contexto parece referirse a la formación del pueblo elegido más que a la creación en general; Jer 31,9; Is 63,16; 64,7, con el uso de la imagen del alfarero). En algunos de estos últimos pasajes, además de la afirmación de que Dios es "padre" se hallan expresiones muy próximas a la invocación como tal: "tú, Señor, eres nuestro padre" (Is 63,16; 64,7; también Jer 3,4). En el Antiguo Testamento se ponen de relieve aspectos diversos de la paternidad divina, desde el dominio sobre todas las cosas hasta la enseñanza y el cuidado por el pueblo elegido, pero sobre todo se subraya su amor, de tal manera que puede afirmarse que Yahveh es un "padre con entrañas de madre"[5]; así aparecen claramente los rasgos maternos en Is 49,15: "¿Acaso olvida una mujer a su niño de pecho, sin compadecerse del hijo de sus entrañas? Pues aunque ésas llegasen a olvidar, yo no te olvido"; y sobre todo Is 66,13: "Como uno a quien su madre consuela, así os consolaré yo". Indirectamente aparece Dios como madre en las palabas que Moisés dirige a Dios en Nm 11,12-13: "¿Acaso he sido yo el que ha concebido a todo este pueblo y lo ha dado a luz, para que me digas: 'Llévalo en tu regazo, como lleva la madre al niño de pecho, hasta la tierra que prometí con juramento a sus padres?'". La aproximación a las figuras tanto del padre como de la madre se hallan en Sal 27,10; Jer 31,15-20 (cf. también posibles rasgos femeninos en Dt

5. Cf. F. García López, o.c., 52ss; L. Armendáriz, *El Padre materno*: EstEcl 58 (1983) 249-275; S. del Cura, *Dios Padre/Madre. Significado e implicaciones de las imágenes masculinas y femeninas en Dios:* EstTrin 26 (1992) 117-154; J. Briend, *Dieu dans l'Écriture*, Paris 1992, 71-90; A. Amato, *Paternità-maternità di Dio. Problemi e prospettive*, en id. (a cura di), *Trinità in contesto*, Roma 1993, 273-296; en estos estudios se encontrará ulterior bibliografía. Cf. Juan Pablo II, *Dives in misericordia*, 4, n. 52, cf. AAS 72 (1980) 1189s, con referencia al vocabulario y los textos del Antiguo Testamento. Ya Juan Pablo I había expresado la idea en su famosa alocución del 10 de septiembre de 1978; cf. *Insegnamenti di Giovanni Paolo I*, Città del Vaticano 1979, 61s.

32,18; Job 38,8; 66,8). Según el Sal 68,6, Dios es padre de huérfanos, defensor de viudas; la confianza personal y el cuidado amoroso que Dios tiene por los hombre adquieren aquí un papel más destacado. En éste y en otros pasajes acabados de citar prevalece este motivo sobre el de la pertenencia al pueblo de Israel. Nos hemos referido ya a algunos textos que, en relación con la paternidad divina, hablan también del pueblo de Israel como "hijo". Es claro que las dos nociones son correlativas. Pero hay que observar que estos pasajes son menos numerosos que los que hablan de Dios como padre.

Además de los textos en que la paternidad divina se refiere al pueblo de Israel en general, hallamos otros en los que es un individuo concreto, con especial significación dentro del pueblo elegido, el que aparece como "hijo" de Dios (cf. 2 Sam 7,14; 1 Cro 22,10, sobre el descendiente de David; Sal 2,7, referido al ungido del Señor; David es también hijo de Dios según Sal 89,27). También en estos casos es el rasgo del amor el predominante cuando se habla de la paternidad de Dios y de la filiación divina de las personas a las que ha confiado una misión especial.

En la literatura sapiencial la paternidad de Dios se pone en relación también con las personas concretas, los justos, aunque con frecuencia se trata sólo de comparaciones (cf. Prov. 3,12; Sab 2,16; 11,10)[6]. Aparece en cambio en este contexto la invocación directa de Dios como padre, combinada con el título de Señor, en Eclo 23,1.4; y en Sab 14,3, sin ningún añadido. Esta invocación explícita de Dios como padre es especialmente rara en los escritos veterotestamentarios, y aparece sólo en épocas relativamente tardías. En todo caso es claro que el Antiguo Testamento evita concepciones demasiado literales o materiales de la paternidad divina. En todo momento se tiene presente la trascendencia de Dios y la inadecuación de nuestros conceptos para referirnos a él[7]. En el judaísmo palestino de la segunda mitad del s. I d. C. hallamos esta invocación tanto en relación con los individuos como con la comunidad, pero normalmente acompañada de otros títulos que diluyen en cierto modo su significado. No parece que se dé con frecuencia la invocación de Dios como Padre por parte de las personas

6. También se descubren a veces rasgos maternos o por lo menos femeninos en la figura de la Sabiduría, p. ej. Eclo 14,22ss; y sobre todo 15,2ss. La identificación de la Sabiduría con el Espíritu podría también apuntar en la misma dirección.

7. Filón de Alejandría, *De opif. mundi* 171 (Oeuvres 1,256); *De prov.* II 15 (Oeuvres 35, 226-230), usa la comparación de Dios que se preocupa de los hombres como un padre.

concretas en los tiempos anteriores a Jesucristo. Sólo con él aparecerá en su plena luz la paternidad de Dios.

En efecto, la revelación de esta paternidad es uno de los puntos fundamentales, por no decir el central, del mensaje evangélico. Esta revelación aparece esencialmente ligada a la persona de Jesús, que no sólo habla de Dios como de su padre, sino que lo invoca como tal, y con ello manifiesta la conciencia de su cercanía a Dios, la familiaridad e inmediatez de su relación con él[8]; es legítimo pasar de ahí a la conciencia de su filiación, de la especificidad de su relación con el Padre. A partir de este dato nos acercamos al núcleo central del misterio de la persona y de la obra de Jesús; en él se nos revela una profundidad hasta entonces insospechada de la paternidad de Dios y de la filiación que de ella deriva; con ello se abre a una luz nueva el misterio del ser divino. Jesús tiene conciencia de una relación original y única con Dios, en la que en último término basa su pretensión de que su mensaje sea escuchado y acogido. Dios es, en un sentido del todo peculiar, su padre. Jesús usa para dirigirse a Dios la palabra "abbà", padre, que parece un término usado por sus contemporáneos en el ámbito familiar (lo cual no implica que sea simplemente lenguaje infantil). Los sinópticos recogen una sola vez en labios de Jesús este término original arameo (Mc 14,36, la oración de Jesús en el huerto; cf. también Rom 8,15; Gál 4,6, donde el término aparece en labios del creyente). Pero el solo hecho de que la palabra original se haya conservado, aun prescindiendo de su uso en la circunstancia precisa[9], indica que fue utilizada por Jesús, y que los primeros cristianos han concedido gran importancia al término concreto con que él se ha dirigido a Dios y lo ha invocado en su súplica para la iluminación del misterio de su persona.

En todas las ocasiones en que, según los evangelios sinópticos[10], Jesús tiene a Dios como interlocutor, le llama "Padre" (Mc 15,34=Mt 27,46 no constituye en rigor una excepción, ya que se trata de la cita del salmo 22,2). También aquí podemos dejar entre paréntesis si este dato de los sinópticos responde exactamente al uso de Jesús[11]. Entre estas invocaciones que los sinópticos nos presentan destaca el llamado "himno de júbilo" (cf. Mt 11,25-27=Lc 10,21-22), una de las escasas

8. Cf. J. Jeremías, o.c., 37-73; J. Schlosser, o.c., 208s, y las otras obras cits. en la n. 3.

9. Cf. J. Schlosser, o. c.,130-139; 203-209.

10. Cf. el exhaustivo análisis de G. Schneider, *El Padre de Jesús. Visión bíblica*, en *Dios es Padre* (cf. n. 3), 59-100.

11. Cf. ib 205, que matiza la conocida tesis de J. Jeremias, o.c. 66.

ocasiones en que Jesús se designa a sí mismo como "Hijo" en los sinópticos (cf. también Mc 13,32). Junto a la intimidad con Dios que el pasaje refleja, se pone también de relieve la función reveladora de Jesús, fundada en el conocimiento recíproco (cf. también Jn 10,15). A la vez se expresa la iniciativa, el beneplácito del Padre al que Jesús se abandona. En efecto, no se puede aislar la invocación de Dios como Padre de la actitud filial de Jesús, que se le entrega confiadamente en todo momento, y sobre todo en el de su muerte (cf. Lc 23,46).

La función reveladora de Jesús, su obediencia a la voluntad del Padre y su continua referencia a él se pondrán de relieve con más insistencia si cabe en el cuarto evangelio[12]. "Padre", en labios de Jesús, es para el evangelio de Juan el modo normal de designar a Dios, mientras que "Hijo" es en el mismo evangelio la denominación habitual de Jesús para designarse a sí mismo. El Padre es aquel que ha enviado a Jesús al mundo (cf. entre otros lugares 5,36-37; 6,44.57; 8,18; 12,49; 14,24). De él "viene" Jesús, o de él ha "salido" (Jn 8,42; 13,3; 16,17-28); el Padre lo ha marcado con su sello (6,27). Con esta misión de su Hijo Dios Padre ha mostrado su amor a los hombres (Jn 3,16s; 1 Jn 4,7-21), y con este hecho se nos abre una perspectiva insospechada para conocer el ser mismo de Dios.

El Padre es también aquel al que Jesús conoce (y viceversa, Jn 10,15) y da a conocer (Jn 14,8; cf. 1,18; 12,45; 17,6.26), al que Jesús obedece (Jn 4,34; 5,19s; 6,38-40; 12,49, etc). Más todavía, es aquel por quien Jesús vive, y de cuya vida hace partícipe a los hombres (Jn 5,26; 6,57). Es aquel al que Jesús vuelve, una vez cumplida la obra que tenía que realizar en este mundo (cf. Jn 13,1; 14,28; 17,4.5; 20,17). El Padre ha dado a Jesús el poder que tiene (Jn 5,19ss), en concreto el poder de resucitar a los muertos, de juzgar, de hacer todo lo que él mismo hace. El Padre da testimonio a favor de Jesús (Jn 5,37), le ama, y a este amor corresponde Jesús, el Hijo (Jn 3,35; 5,20; 14,31; 15,9). Igualmente amará también a los que guardan los mandamientos de Jesús (Jn 14,21ss). El Padre es el que ha de glorificar al Hijo, como éste le glorifica (Jn 17,1ss). El Padre y Jesús son una sola cosa, y de esta unidad están llamados a participar los creyentes (Jn 10,30; 17,21ss). Ante el Padre intercede Jesús por todos nosotros una vez resucitado y

12. En el "corpus iohanneum" y sobre todo en el cuarto evangelio se hallan más de la mitad de las de las referencias a Dios como Padre que encontramos en todo el Nuevo Testamento (141 sobre 261). Cf. una visión de conjunto de la cuestion en V. M. Capdevila i Muntaner, *El Padre en el cuarto evangelio,* en *Dios es Padre,* (cf. n. 3) 101-139.

subido a los cielos (Jn 14,13.16; 16,24ss; 1 Jn 2,1; cf. también Rom 8,34; Heb 4,14ss; 7,25; 9,24). Estas someras indicaciones bastan para indicar cómo el Padre es el constante punto de referencia de Jesús. Ningún aspecto de su vida ni de su accion se explican sin él. Jesús vive constantemente orientado y referido a Dios Padre, a éste corresponde la primacía absoluta en la vida entera de Jesús, La comunión entre ambos es total.

De Dios Padre (hallamos unidos específicamente los dos nombres en 1 Cor 8,6) se dice que viene la inciativa de la creación, de él todo procede por medio del único Señor Jesucristo (cf. también Rom 11,36). Esta iniciativa de Dios Padre en la creación nos coloca, por una parte, en la continuidad con el Antiguo Testamento, pero muestra, por otra, la novedad: el Dios creador es el Padre de Jesús, que todo lo realiza mediante el Hijo (cf. también Col 1,15ss; Heb 1,2-3; Jn 1,3.10). De Dios Padre viene también la iniciativa de la misión de Jesús al mundo, como también de su última venida (1 Tim 6,14; Hch 3,20). La paternidad de Dios se pone en relación de modo muy especial con la resurrección. Pablo ve a Dios como el Padre del Señor resucitado (cf. 2 Cor 1,3; 11,31; Ef 1,17; Flp 2,11; Rom 6,4). Desde entonces el Dios cristiano no es sino el Padre de Jesús (Ef 1,2-3; 1 Pe 1,3: "Bendito sea Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo"). El título de "Padre" de Jesús queda así incorporado definitivamente a la confesión del Dios cristiano. Nuestra profesión de fe empieza por proclamar un solo Dios, Padre todopoderoso. Al final de los tiempos Jesús entregará a Dios Padre el reino, y cuando se le hayan sometido todas las cosas, el mismo Jesús se someterá al que todo se lo ha sometido, para que Dios sea todo en todas las cosas (cf. 1 Cor 15,24-28).

En la vida entera de Jesús, y en particular en su muerte y resurrección, se produce la revelación de Dios como Padre. Por esta razón no podemos cerrar aquí el tratamiento de esta cuestión, que no hemos hecho más que empezar. En nuestro estudio de los misterios de la vida de Jesús deberemos volver inevitablemente sobre diferentes aspectos de la revelación del Padre. Él es, como ya hemos visto, el que ha enviado a Jesús, pero también el punto total y constante de referencia de toda la vida de Cristo. Pero desde el primer instante nos encontraremos también con la acción del Espíritu Santo. La revelación de las tres personas divinas acontece de modo simultáneo. Pero no estará de más notar antes de pasar adelante que la revelación de Dios como Padre que envía a Jesús equivale a la revelación de Dios como amor. Gracias a esta revelación, Dios, primariamente el Padre dado el contexto, es definido como "amor" en 1 Jn 4,8 y 16:

> Queridos, amémonos unos a otros, ya que al amor es de Dios, y todo el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios. Quien no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es amor. En esto se manifestó el amor que Dios nos tiene: en que Dios envió al mundo a su Hijo único para que vivamos por medio de él. En esto consiste el amor, no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó y nos envió a su Hijo como propiciación por nuestros pecados... Nosotros hemos conocido el amor que Dios nos tiene y hemos creído en él. Dios es amor, y quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él (1 Jn 4,7-10.16).

De la economía salvífica se pasa al ser mismo de Dios: "Que Dios sea *amor* en su ser más profundo es algo que el autor descubre en la *actuación divina*, y desde luego en el hecho singularísimo de que envió a su Hijo al cosmos de muerte para dar la vida a los hombres"[13]. De ahí que el amor pase también a ser el distintivo de los hijos de Dios, y sobre todo del Hijo por antonomasia que es Jesús. Hay una relación íntima entre el amor y la filiación divina. Aunque la línea del pensamiento joánico parece aquí moverse hacia la participación del amor de Dios por parte de los hombres, no hay duda de que hay una clara mediación cristológica. Precisamente con ella manifiesta la relación especial de esta revelación del amor con Jesús y cómo en la entrega de este último por nosotros acaece esta manifestación del amor, "definición divina": "Ama Dios hasta tal punto que entrega lo que le es más querido, a fin de salvar a los hombres. En este dar y darse a sí mismo, en este compadecerse y querer salvar, está el verdadero amor, y es justamente este amor lo que constituye su esencia"[14]. En el amor que se manifesta precisamente en la donación de Jesús se entrevé un nuevo modo de ser amor de Dios "ad intra". El Nuevo Testamento, y en concreto estos pasajes de la primera carta de Juan, nos abren al misterio de la vida intradivina a partir de la revelación que ha tenido lugar en Jesús.

2. *Jesús, el Hijo de Dios*

La paternidad de Dios y la filiación de Jesús están en estricta correlación. Porque Jesús ha vivido "en filiación" nos ha revelado a Dios como Padre y se ha mostrado a sí mismo como el Hijo de Dios. Dada la correlación Padre-Hijo, es claro que no podemos trazar una línea

13. R. Schnackenburg, *Cartas de San Juan*, Barcelona 1980, 257: Ib. 259: "El Dios de la nueva alianza es por esencia el amor misericordioso que todo lo da, y que se comunica a sí mismo".

14. Cf. ib. 269.

exacta de separación entre cuanto hemos dicho sobre el Padre en las páginas precedentes y cuanto diremos aquí sobre Jesús el Hijo. Bastarán unas cuantas indicaciones, porque no se trata de repetir lo que se estudia habitualmente en los tratados de cristología[15].

No parece que Jesús se haya llamado con frecuencia a sí mismo "Hijo", a diferencia del uso, al menos muy frecuente si no habitual o constante, del "Padre" referido a Dios. Ya hemos mencionado el llamado "himno de júbilo", uno de los momentos culminantes que en los evangelios sinópticos nos muestran la relación de intimidad de Jesús con Dios Padre. En este lugar Jesús se llama a sí mismo el "Hijo": "Nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo..." (Mt 11,27=Lc 10,22). Hallamos también esta denominación en labios de Jesús en el llamado *lógion* de la ignorancia de Mc 13,32par: "De aquel día y hora nadie sabe nada, ni los ángeles en el cielo, ni siquiera el Hijo, sino sólo el Padre". En ningún momento hallamos que Jesús se designe como "Hijo de Dios", a diferencia de lo que hacen otras personas (ni siquiera lo hace directamente en Mt 26,64par). Pero el escaso uso de este título por Jesús mismo se puede explicar por el hecho de que él no se predica a sí mismo, sino a Dios. Al Padre pertenece el Reino que Jesús se ha sentido llamado a anunciar. Su revelación como el Hijo es, desde este punto de vista, indirecta. En el evangelio de Juan, como ya hemos notado, aumenta espectacularmente la frecuencia de pasajes en los que Jesús habla de sí mismo como el Hijo.

Según los sinópticos Jesús es proclamado Hijo de Dios por la voz del Padre en los momentos del bautismo y de la transfiguración (cf. Mc 1,11par; 9,7 par). Notemos que el título "Hijo de Dios" está ya presente en la confesión de fe de Pedro (Mt 16,16, pero no en los paralelos de Mc 8,29 y Lc 9,20), en sentido mesiánico. Con las palabras "Si eres hijo de Dios..." (sin artículo), comienza a insinuarse el diablo para tentar a Jesús (cf. Mt 4,3.6; Lc 4,3.9); la visión de la filiación divina del tentador y la de Jesús difieren en gran medida. También proclama a Jesús Hijo de Dios después de su muerte el centurión que lo custodiaba (cf. Mc 15,39; Mt 27,54).

El título de Hijo (de Dios) indica, más que ningún otro, la identidad última de Jesús, ya que pone de relieve su relación única con Dios Padre. Es usado ya por Pablo (1 Tes, 1,10; Rom 1,3.4.9; 8,3.29.32; 1

15. Cf. W. Kasper, *Jesús el Cristo*, Salamanca 1978, 134-137; A. Amato, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, Bologna 1988, 121s; G. O'Collins, *Gesù oggi. Linee fondamentali di cristologia*, Cinisello Balsamo 1993, 87s; del mismo, *Christology. A Biblical, Historical, and Sistematic Study of Jesus Christ*, Oxford 1995, 113-135.

Cor 1,9; 15,28; Gal 1,15s; 4,6; 2 Cor 1,19, "el evangelio de su Hijo", Ef 4,13; Col 1,13), aunque con mucha menos frecuencia que el de "Señor", más adecuado para expresar la condición de Jesús exaltado en su relación con la comunidad. Pablo pudo haber hecho uso de una noción que ha encontrado ya presente en la comunidad cristiana. Lo fundamental es que se emplea este título cuando se habla de la relación de Jesucristo con Dios; esto implica asimismo una referencia a su función de mediador de la salvación[16]. Hay por tanto una relación íntima entre la relación de Jesús con Dios y su condición de salvador de los hombres. Teología y economía de la salvación están unidas ya desde el comienzo, en la perspectiva neotestamentaria. La doctrina de la filiación divina de Jesús se ha impuesto desde bastante pronto, y no parece justo reducirla a los aspectos meramente funcionales. Éstos no pueden separarse de la relación de Jesús con Dios que el título pone de relieve.

Ya hemos señalado que en los escritos de Juan "Hijo" es la denominación normal con que Jesús se refiere a sí mismo, en correlación con el uso masivo de la palabra "Padre" con que Jesús se refiere a Dios. Como en el resto del Nuevo Testamento, esta relación filial de Jesús con el Padre es, en los escritos de Juan, irrepetible. Jesús es el "Hijo" por antonomasia, ὁ Υἱός, frente a los hombres que somos τέκνα. Es también, en algunos pasajes de Juan, el "Hijo unigénito" (Jn 1,14.18; 3,16.18; 1 Jn 4,9). Así se pone todavía más de relieve esta irrepetibilidad. La finalidad del evangelio de Juan, según el primer final del mismo (Jn 20,31), es la de demostrar que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios.

Esta especial relación de Jesús con Dios en virtud de la cual es su "Hijo" existe ya al comienzo de su vida pública (cf. Mc 1,1, "comienzo del evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios") e incluso al comienzo de su existencia sobre la tierra (cf. Lc 1,35). Pero la cristología de los primeros tiempos vio también la plena realización de esta filiación divina en el momento de la resurrección, con su definitiva entronización de Jesús como Señor (cf. Rom 1,3s; Flp 2,11; Hch 2,14ss; 13,32-34). El pasaje de Rom 1,3s, probablemente reproducción de una confesión de fe prepaulina, es característico: Jesús es presentado como el Hijo de Dios en el v. 3. Este Jesús, que en todo momento es el Hijo de Dios, es el sujeto único de una historia que se desarrolla en dos tiempos, o en dos fases que se contraponen: por una parte ha nacido de David según la carne, en cuanto a su existencia terrena, pero ha sido consti-

16. Cf. M. Hengel, *El Hijo de Dios*, Salamanca 1978, 25.30.

tuido Hijo de Dios en poder en virtud del Espíritu de santidad por la resurrección de los muertos. Volveremos sobre este pasaje en el momento oportuno. Retengamos por el momento dos puntos: en primer lugar, Jesús, desde siempre el Hijo de Dios, vive de algún modo en cuanto hombre una historia de su filiación; en la resurrección el que es desde el comienzo Hijo de Dios es constituido Hijo de Dios en poder. En segundo lugar, en esta historia interviene el "Espíritu de santidad"[17]; esta historia de la filiación divina de Jesús en cuanto hombre está ligada a la actuación del Espíritu en Jesús, el Cristo. Decíamos al comienzo de este capítulo cómo en los diferentes misterios de la vida de Jesús se realiza la revelación del misterio trinitario. Vamos a recorrer brevemente algunos de ellos. Pero antes, una vez que hemos visto la relación entre Jesús y el Padre, nos fijamos brevemente en la participación por nosotros los cristianos en esta relación, cómo el Padre de Jesús es también nuestro Padre y nosotros sus hijos.

3. *Dios, Padre de los hombres*

La paternidad de Dios se nos muestra en la misión de Jesús, el Hijo, al mundo. Ésta, según Gál 4,4-6, el texto que nos sirve de guía en nuestra exposición, tiene como finalidad que los hombres recibamos la filiación. El envío del Hijo y la filiación divina de los hombres están por consiguiente en relación íntima. Lo mismo insinúan los textos de la 1 Jn que ya conocemos (cf. 1 Jn 4,9.14). Dios, que es el Padre de Jesús, quiere ser también el Padre de los hombres. El mismo Jesús nos introduce en su relación filial con el Padre; según Mateo y Lucas, enseña a sus discípulos a dirigirse a Dios con la invocación "Padre nuestro" (Mt 6,9; 11,2), en la oración que ha quedado como ejemplo y paradigma de toda oración cristiana. También en otros lugares observamos que Jesús, dirigiéndose a sus discípulos, se refiere a Dios como "vuestro Padre" (cf. Mc 11,25; Mt 6,32=Lc 12,30; Mt 5,48=Lc 6,32; Lc 12,32; Mt 23,9)[18].

Así como la filiación divina de Jesús se refleja en toda su existencia, también para la vida concreta de los discípulos ha de tener consecuen-

17. Ésta es la única vez que Pablo emplea este giro; habla en general de "espíritu santo". Según H. Schlier, *Der Römerbrief*, Freiburg-Basel-Wien 1977, 26s, la expresión podría ser equivalente a "espíritu de la gloria". Veremos en su momento cómo estas dos nociones se relacionan en el Nuevo Testamento y en la tradición.

18. Estos son los textos que J. Jeremias, o.c., 46-52, señala cómo probables palabras auténticas de Jesús. En todo caso para nosotros es relativamente indiferente saber hasta qué punto nos hallamos o no ante las "ipsissima verba Jesu".

cias el reconocimiento de la paternidad de Dios: los discípulos han de amar y hacer el bien a todos los hombres sin distinción, a imitación del Padre misericordioso que hace llover y salir el sol sobre buenos y malos (cf. Mt 5,45-48; Lc 6,27-36). Si bien es verdad que en estos textos se habla en sentido estricto de Dios Padre sólo respecto de los discípulos, no es menos de notar que según ellos Dios se comporta con una actitud de amor (en cierto sentido por tanto de paternidad) respecto de todos los hombres. Entre la paternidad de Dios respecto de Jesús y la filiación de éste por una parte, y la de los discípulos por otra hay una innegable relación. Sólo porque Jesús es el Hijo de Dios y le llama Padre puede enseñar a los discípulos a invocarle así y a vivir la vida de hijos; él es quien les introduce en esta relación paterno-filial. Pero debemos notar que la filiación divina de Jesús y la de los discípulos nunca se equiparan. Nunca se encuentra en el Nuevo Testamento un "nuestro Padre" en el que Jesús se incluya en paridad de condiciones con los demás hombres. La relación de Jesús con el Padre es única e irrepetible. Así se manifiesta en sus palabras y en su conducta, de modo particular en su oración en soledad (cf. Lc 5,16; 6,12, etc.). Pero precisamente en su irrepetibilidad, la filiación de Jesús fundamenta la de sus discípulos.

El Espíritu Santo es, según Pablo, el vínculo que relaciona la filiación divina de Jesús y la nuestra. Es el mismo Espíritu el que clama en nosotros "Abbá" (Gál 4,6), o el que hace que nosotros mismos lo digamos (Rom 8,15). Un aspecto importante de la predestinación de todos los hombres en Cristo desde antes de la creación del mundo es también la filiación divina (cf. Ef 1,5), que ciertamente no se vive sin el don del Espíritu (cf. ib. 13). Jesús es explícitamente mencionado en otros pasajes en que Pablo habla de Dios también como Padre nuestro, lo cual indica la vinculación de nuestra filiación a la suya (cf. 2 Cor 1,2s; Gál 1,3s; 1 Tes 1,1-3; 3,11-13; 2 Tes 1,1; 2,16).

También para los escritos de Juan, de manera especial su primera carta, los creyentes han nacido de Dios o han sido engendrados por él. Dios es por tanto también Padre de los que creen en Jesús por este nuevo título, porque han sido engendrados por su acción a la vida de la fe (cf. Jn 1,12s; 1 Jn 2,29; 3,9; 4,7; 5,14.18; cf. también el nacimiento de lo alto por el Espíritu en Jn 3,3ss). La filiación divina, que ya es real, será en su plenitud un don escatológico (cf. 1 Jn 3,2). La vida y el amor que Jesús tiene del Padre están llamados a ser transmitidos a sus discípulos. Dios es por tanto Padre en cuanto es el principio, de una manera muy real, de la vida eterna de los hombres mediada por Jesús (cf. Jn 6,57; 15,9, entre otros lugares). La relación y la dis-

tinción entre la filiación de Jesús y la nuestra se expresa también en Juan (cf. Jn 20,17).

No es éste el lugar de desarrollar con extensión el tema de la paternidad de Dios respecto de los hombres y la filiación divina de éstos[19], que tiene su lugar más bien en los tratados sobre la gracia. Nos interesa sólo, en esta primera aproximación a la revelación bíblica de Dios como Padre, poner de relieve cómo a partir de la paternidad respecto de Jesús se abren otras perspectivas. En primer lugar, como vemos, respecto del creyente, pero en segundo lugar la paternidad de Dios adquiere ya en el Nuevo Testamento, dimensiones universales. Sólo a Dios conviene en rigor el nombre de "Padre": "No llaméis a nadie 'Padre' en la tierra..." (Mt 23,9). Y en relación todavía más directa con la paternidad respecto de Jesús dirá Pablo: "Por esto... doblo mis rodillas ante el Padre del cual toma nombre toda paternidad en los cielos y en la tierra..." (Ef 3,14). El Padre de Jesús es el único Dios de todos los hombres, judíos y gentiles (cf. Rom 3,29-30), el creador del que todo proviene (cf. 1 Cor 8,6). Si en un primer instante se usan los nombres de Padre e Hijo en un sentido analógico a partir de la realidad intramundana, en un segundo momento, una vez conocido el misterio que Jesús nos revela, aparece que la paternidad divina es el analogado principal de toda noción de paternidad. Todo tiene su principio en el Padre de Jesucristo. Solamente a él, de un modo misterioso y siempre diferenciado en relación con Jesús y con los demás hombres, corresponde en rigor el nombre de Padre. Dios es el "Padre de todos" (Ef 4,6). En el Antiguo Testamento, decíamos, son escasos los textos que unen la paternidad de Dios a la creación. En el Nuevo Testamento hallamos estos pocos pasajes de perspectiva universal, en los que el motivo de la creación está apenas insinuado. Pero hay que subrayar que no se hallan en continuidad directa con los lugares veterotestamentarios a que nos hemos referido. La clave ha cambiado. La paternidad paradigmática de Dios se funda en su relación con Jesús y en la filiación divina de éste. En la antigua Iglesia encontraremos en cambio algunas referencias directas a Dios como Padre en relación con la creación. Pero hay que notar que estos textos están ya bajo el influjo de los escritos o al menos del espíritu neotestamentario, y por tanto la designación de Dios como Padre en relación con su acción creadora no puede verse a priori desligada del mensaje del Nuevo Testamento, aunque no responda directamente al uso del mismo.

19. Cf. L.F. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, Madrid 1993, 231-266.

4. *Jesús concebido por obra del Espíritu Santo*

Según los evangelios de Mateo y Lucas la encarnación de Jesús se realiza por obra del Espíritu Santo (cf. Mt 1,20; Lc 1,35). Hay por tanto una actuación del Espíritu en el momento en que Jesús entra en este mundo, al que es enviado por el Padre. Es de notar con todo que, según los textos evangélicos, en este momento el Espíritu Santo desciende directamente sobre María, no sobre Jesús (cf. Lc 1,35). Pero la "santidad", efecto de esta acción divina, se atribuye a Jesús desde el primer instante: "el que de ti nacerá será santo, y será llamado Hijo de Dios" (ib). Aunque no se diga de manera clara, todo indica por tanto que desde el momento de la encarnación el Espíritu Santo está presente en la vida de Jesús, el Hijo que se encarna en el cumplimiento del designio del Padre[20]. Su origen en esta peculiar acción de Dios muestra el carácter trascendente, divino, de la persona misma de Jesús. La acción creadora del Espíritu de Dios (cf. Gn 1,2; Sab 1,7) alcanza aquí su punto más alto. El Espíritu Santo al descender sobre María hace posible la encarnación del Hijo. En este sentido su acción "precede" a la del Hijo. Por otra parte, todo parece indicar que el Espíritu está presente en la humanidad de Jesús, creada por el hecho mismo de la asunción por el Hijo en la unión hipostática[21]. Desde este punto de vista esta presencia del Espíritu ha de considerarse lógicamente (no cronológicamente) "posterior" a la unión hipostática por parte del Hijo[22]. Pero debemos notar a la vez que la actuación pública de Jesús movido por el Espíritu Santo y la donación ulterior del mismo Espíritu, no se ponen en relación ni en el Nuevo Testamento ni en la primitiva tradición de la Iglesia con este momento de la concepción virginal de Jesús por obra del Espíritu, sino con la venida del Espíritu

20. Cf. H. Schürmann, *Das Evangelium nach Lukas* I, Freiburg-Basel-Wien 1982, 54; la filiación divina de Jesús de que en este momento se habla es todavía anterior a su misión mesiánica; cf. también F. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas* I, Zürich-Neukirchen-Vluyn 1989, 76; M. Bordoni, *La cristologia nell'orizonte dello Spirito*, Brescia 1995, 205ss.

21. Según la lapidaria fórmula "ipsa assumptione creata", inspirada en Agustín, *Contra sermonem Arian.* 8 (PL 42,688): "nec sic adsumptus est ut prius creatus post assumeretur, sed ut ipsa assumptione crearetur"; le sigue casi textualmente León Magno, *Ep.* 35,3 (PL 54,807).

22. Este doble aspecto de la acción del Espíritu no es tenido siempre en cuenta por los teólogos; cf. W. Kasper, *Jesús el Cristo* (cf. n. 5), 310; le sigue M. Bordoni, o.c., 227; cf. L.F. Ladaria, *Cristología del Logos y cristología del Espíritu*: Greg 61 (1980) 353-360.

sobre Jesús en el Jordán[23]. A este misterio de la vida de Cristo debemos dedicar ahora nuestra atención.

5. *El bautismo y la unción de Jesús*[24].

El Nuevo Testamento y los Padres

Decíamos al comienzo de este capítulo que nuestro punto de partida quería ser la manifestación del misterio trinitario en la vida de Cristo. Ahora bien, sin duda para el Nuevo Testamento Jesús es el Hijo de Dios, el unigénito, que por tanto en un sentido estricto no comparte con nadie esta condición filial. Pero Jesús es también el "ungido" con el Espíritu, es el "Mesías" "Cristo". Además de ser el Hijo Jesús es el Ungido, el portador del Espíritu. En el texto de Gálatas que nos sirve de guía, y en el que hemos notado el paralelismo entre la misión del Hijo y la del Espíritu, debemos notar también que el Espíritu es llamado "Espíritu de su Hijo". La misión del Espíritu Santo está en relación con el hecho de que Jesús ha sido el portador del Espíritu.

Los evangelios sinópticos nos hablan del bautismo que Jesús ha recibido en el Jordán de la mano de Juan Bautista (cf. Mc 1,9-11par). Con diferencias notables en las que no debemos entrar en este momento, en dos puntos importantes para nosotros se da una coincidencia entre los tres evangelios: el descenso sobre Jesús del Espíritu Santo (Lc 3,21 añade el significativo dato de la venida del Espíritu mientras Jesús oraba), y la voz del cielo que proclama que él es el Hijo de Dios; sin duda hay relación entre estos dos puntos. El primer dato se halla también recogido en el cuarto evangelio (cf. Jn 1,32-34). También para Juan este descenso y la *permanencia* del Espíritu sobre Jesús muestra que él es el Hijo de Dios (cf. Jn 1,34). Jesús es presentado como el enviado de Dios, su "Hijo", a Israel, y viene dotado de la fuerza del Espíritu necesaria para el cumplimiento de su misión, una fuerza que responde a la relación única que le une con Dios[25]. A par-

23. Cf. Y. Congar, *El Espíritu Santo,* Barcelona 1983, 42; R. Cantalamessa, *"Incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine". Cristologia e pneumatologia nel simbolo constantinopolitano e nella patristica,* en *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia,* Roma 1983, 101-125.

24. Para una ulterior fundamentación de lo que sigue remito a mis artículos: *Humanidad de Cristo y don del Espíritu:* EstEcl 51 (1976) 321-345; *La unción de Jesús y el don del Espíritu:* Greg 71 (1990) 547-571, como también al art. cit. en la n. 22.

25. Cf. F. Lentzen-Deis, *Die Taufe Jesu nach den Synoptikern,* Frankfurt M. 1970; K. McDonnell, *Jesus' Baptism in the Jordan:* TheolSt 56 (1995) 209-236; E. Yildiz, *el bautismo de Jesús como teofanía trinitaria:* Diálogo Ecuménico 31 (1996) 81-106.

tir de este momento Jesús inicia su vida pública, predica el Reino de Dios y confirma con los signos y prodigios que éste ha hecho irrupción entre los hombres. Según el Nuevo Testamento, este momento del bautismo es de una importancia capital. Jesús ha sido ungido con el Espíritu Santo en vista de su misión, que continúa y lleva a cumplimiento la de los profetas[26].

El Nuevo Testamento, con referencia clara al momento del bautismo de Jesús, ha hablado de la "unción" de Cristo con el Espíritu. El evangelio de Lucas pone en boca del mismo Jesús el pasaje de Is 61,1-2: "El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido..." (Lc 4,18-19). Y en Hch 10,37-38 se lee: "Vosotros sabéis lo sucedido en toda Judea, comenzando por Galilea, después que Juan predicó el bautismo; como Dios ungió con Espíritu Santo y poder a Jesús de Nazaret, que pasó haciendo el bien y curando a todos los oprimidos por el diablo porque Dios estaba con él". No parece haber duda de que la unción se refiere al bautismo en el Jordán[27]. El Nuevo Testamento parece conocer por tanto estos dos momentos, cronológicamente diferenciados, la encarnación de Jesús por obra del Espíritu, en virtud de la cual él es ya "santo" desde el primer momento, y la unción, localizada en el Jordán, a partir de la cual Jesús, proclamado solemnemente Hijo de Dios (pero recordemos ya Lc 1,35), empieza su misión de predicación y manifiesta en su actuación que es movido por el Espíritu de Dios.

En la teología de los primeros padres de la Iglesia la unción de Jesús ha ocupado un lugar relevante. Esta unción significa en primer lugar que Jesús recibe sobre sí el Espíritu que se ha de dar a la Iglesia. Ignacio de Antioquía, aunque se refiere directamente a la unción de Betania (cf. Mc 14,3 par), señala que "el Señor tomó ungüento sobre su cabe-

26. Cf. I de la Potterie, *L'onction du Christ*: NRTh 80 (1958) 225-252; R. Cantalamessa, *Lo Spirito Santo nella vita di Gesù. Il mistero dell'unzione*, Milano [4]1988, 15s: "I Vangeli senza l'episodio iniziale del battesimo di Gesù sarebbero come gli Atti degli Apostoli senza il racconto iniziale della Pentecoste: mancherebbe ad essi la chiave di lettura per comprendere tutto il resto"; M.-A. Chevallier, *Aliento de Dios. El Espíritu Santo en el Nuevo Testamento* I, Salamanca 1982, 151, relaciona también con el bautismo la comunicación del Espíritu al Mesías: "Se mantiene en un caso que el espíritu divino interviene como creador de vida [en la encarnación], en el otro caso, como poder comunicado a los héroes de Dios, en general, y al Mesías, en particular".

27. Cf. también Hch 4,26-27 (cf. Sal 2,1-2), que igualmente parece referir la unción al bautismo; en cambio en Heb 1,9 la cita del Sal 45,8 parece referirse a la resurrección de Jesús. En ningún momento se relaciona directamente la "unción" con la concepción por obra del Espíritu Santo.

za para inspirar a la Iglesia incorrupción"[28]. Y ya con explícita mención del bautismo en el Jordán, Ireneo señala que, en cuanto el Verbo de Dios era hombre, de la raíz de Jesé y de la descendencia de Abraham, el Espíritu de Dios descansaba sobre él y lo ungía para evangelizar a los pobres[29]. Y poco después en el mismo contexto: "El Espíritu del Señor descendió sobre él, el Espíritu de aquel que había anunciado por los profetas que lo iba a ungir, para que nosotros fueramos salvados al recibir de la abundancia de su unción"[30]. Algunos puntos de estos pasajes han de ser puestos de relieve. En primer lugar la identidad de Jesús que es ungido, que es el Verbo de Dios, no un simple hombre. Pero por otra parte es ungido en su humanidad[31], no en cuanto Dios, porque en cuanto tal es claro que no necesitaba de la unción[32]. Tampoco como hombre necesitaba Jesús el bautismo para el perdón de los pecados. Pero esto no quiere decir de ningún modo que el bautismo y la unción no tengan para Jesús mismo ningún significado. Ireneo apunta, como acabamos de ver, que Jesús ha de recibir la unción para poder cumplir su misión, para evangelizar a los pobres. A la vez se señala que esta unción, como ocurría ya en Ignacio de Antioquía, está destinada a la Iglesia, a los hombres. En la humanidad de Jesús el Espíritu tenía que "habituarse" a estar entre los hombres[33]. El mismo Ireneo verá en el nombre mismo de Cristo, en relación con el bautismo del Jordán, una manifestación de la Trinidad: "En el nombre de Cristo se sobreentiende el que unge, el que es ungido y la unción con la que es ungido. Lo ungió el Padre, fue ungido el Hijo, en el Espíritu que es la unción... significándose así al Padre que unge, el Hijo ungido, y al Espíritu Santo que es la unción"[34].

28. *Efes.* 17,1 (FP 1,120s). Aunque este pasaje se refiera a la unción de Betania, se habla del bautismo de Jesús inmediatamente después en 18,2 (ib.); cf. A. Orbe, *La unción del Verbo*, Roma 1966, 5-13.

29. Cf. *Adv. Haer.* III 9,6 (SCh 211, 206-208). Ireneo cita en este contexto Is. 61,1s; Lc 4,18.

30. Cf. *Adv. Haer.* III 9,3 (SCh 211, 110s). Cf. A. Orbe, *La unción del Verbo* 507ss.

31. Atanasio, *Serap.* I 6 (PG 26,541) : "Cuando el Señor fue bautizado como hombre, a causa de la carne que llevaba... se dice que el Espíritu Santo descendió sobre él. Y cuando lo dio a sus discípulos dijo...(Jn 20,22)", cf. ib. I 4 (537).

32. No podemos entrar en el detalle del tema de la "no-indigencia", tan frecuente en los Padres. Cf. Orbe, o.c., 46-52.

33. *Adv. Haer*, III 17,1 (SCh 211,330); 18,7 (364-370); IV 14,2 (SCh 100,542-544), el hombre tambien tenía que habituarse al Espíritu.

34. *Adv. Haer.* III 18,3 (SCh 211,350-352). Es interesante notar que este texto ha sido reproducido casi literalmente por Basilio de Cesarea, *De Sp. sanc.* 12;28 (SCh 17bis, 344), y por Ambrosio de Milán, *De Sp. sanc.* I 3,44 (CSEL 79,33). Para nin-

Queda abierta todavía en los primeros siglos cristianos la cuestión de la "identidad" del Espíritu en el que Jesús es ungido. No podemos presumir que se trata siempre explícitamente de la "tercera persona", ya que la noción de Espíritu es, en los primeros tiempos cristianos, todavía imprecisa. Es claro en todo caso que este Espíritu es una fuerza divina que procede del Padre y que habilita a Jesús, el Verbo encarnado, para el cumplimiento de su misión[35].

Pero hay que reconocer que esta rica teología de la unción de Cristo va a desaparecer de la conciencia de la Iglesia relativamente pronto. Predominará una corriente que tenderá a identificarla o a reducirla a la encarnación, con lo cual el hecho de que sobre Jesús descansa o reposa el Espíritu tenderá a confundirse con la unión hipostática, no se considerará como un aspecto teológicamente relevante en sí mismo. El peligro del adopcionismo en sus diversas formas primero (Jesús es un mero hombre que por el don del Espíritu es adoptado como hijo de Dios; o, en ciertas corrientes gnósticas, un hombre sobre el que viene la fuerza divina en el Jordán, que incluso le habría abandonado en el momento de la muerte); después los peligros del arrianismo (Jesús tiene necesidad del Espíritu, luego no es Dios); o también las formas extremas de la cristología antioquena (necesidad del Espíritu del hombre Jesús para su unión con la persona divina) han propiciado una minusvaloración de la presencia del Espíritu Santo en Jesús. Tal vez esta corriente de pensamiento se insinúa ya desde el instante en que deja de ponerse de relieve la dimensión trinitaria de la unción (el Padre unge a Jesús con el Espíritu), y se empieza a afirmar que es el Hijo en cuanto Dios el que da a la humanidad asumida el Espíritu que como Dios le pertenece[36].

Con facilidad se puede pasar desde este presupuesto a la confusión pura y simple de la encarnación y la unción. Se cita con frecuencia en este contexto un pasaje capital de Gregorio Nacianeno:

> Es 'Cristo' (Ungido) a causa de su divinidad; ésta es la unción de la humanidad que la santifica, no por operación, como en los otros 'ungi-

guno de ellos es problema el momento de este descenso del Espíritu en el bautismo. También para estos autores queda claro que recibe el Espíritu Jesús en tanto que hombre; cf. textos en L.F. Ladaria, *La unción de Jesús y el don del Espíritu*, (cf. n. 24), 565.

35. Cf. L.F. Ladaria, *La cristología de Hilario de Poitiers*, Roma 1989, 105-115; A. Orbe, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, Roma 1987, 662-665; del mismo, *Estudios sobre la cristología cristiana primitiva*, Madrid-Roma 1994, 500-507.

36. Cf. Atanasio, *Contra Arianos* I 46-47 (PG 26, 108-111); aunque sigue siendo claro que el don del Espíritu afecta a la humanidad de Jesús para la santificación de todos los hombres.

dos', sino con la presencia total de aquel que da la unción, y por obra de esta presencia el que unge es llamado hombre, y el ungido es llamado Dios[37].

Aparte de un interesante ejemplo de "comunicación de idiomas", estos textos nos muestran con claridad la "reducción" de la unción de Cristo a la unión hipostática. Ya no es el Espíritu el que unge al Verbo hecho hombre, sino que la divinidad unge a la humanidad. Sin que se pueda hablar de una identificación tan clara, san Agustín pensó también que era imposible que en el Jordán Jesús hubiera sido ungido con el Espíritu Santo. El bautismo del Jordán tiene un valor declarativo de cuanto ya ha sido una realidad desde el primer instante de la vida de Cristo; a la vez en él se prefigura lo que será realidad en la Iglesia[38]. No es muy diverso el parecer de santo Tomás. La acción del Verbo y la del Espíritu Santo aparecen en algún momento bastante diferenciadas, pero no parece que el Aquinate haya reflexionado explícitamente sobre la relación entre la gracia de la unión y la plenitud de la gracia del Espíritu[39]. La idea de la unción de Jesús con el Espíritu ha desaparecido prácticamente en Occidente. Cuando se la ha recordado, ha sido para asimilarla prácticamente a la encarnación. La unción no es otra

37. *Or.* 30,21 (SCh 250,272); también 30,2 (ib. 228): "la divinidad es la unción de la humanidad"; cf. también *Or.* 10, 4 (SCh 405,304). Bastante más matizado Gregorio de Nisa, *In illud Tunc ipse filius* (PG 44,1320): "El Logos uniéndose con la carne, la elevó a las propidades del Logos por la recepción del Espíritu Santo que el Logos poseía antes de la encarnación". El influjo de Gregorio Nacianceno se nota en Juan Damasceno, *De fide orthod.* III 3 (PG 94,989); III 17 (1070); IV 14 (1161; 18 (1185); pero más matizado en IV 6 (1112); 9 (1120).

38. *Trin.* XV 26,46 (CCL 50A, 526s): "Nec sane tunc unctus est Christus spiritu sancto quando super eum baptizatum velut columba descendit; tunc enim corpus suum, id est ecclesiam suam praefigurare dignatus est... Sed ista mystica et invisibili unctione tunc intellegendus est unctus quando *verbum* dei *caro factum est* (Jn 1,14), id est quando humana natura sine ullis praecedentibus bonorum operum meritis deo verbo est in utero virginis copulata ita ut cum filio fieret una persona... Absurdissimum est enim ut credamus eum cum iam triginta esset annorum... accepisse spiritum sanctum". Junto a la prefiguración de lo que acaece en la Iglesia, la prefiguración de lo que acaece en nuestro bautismo; cf. Gregorio Nacianceno, *Or.* 39 1; 14-17; 20 (SCh 358,151; 178-188; 194); 40,29-30 (ib.,246s); Ambrosio, *De Spir. sanc.* I 3,44 (CSEL 79,33).

39. Cf. *STh* III,q.6, a.6, la gracia habitual de Cristo es efecto de la gracia de la unión; III q.34,a.1, la santificación de la humanidad de Cristo es desde el primer instante, también sin mención del ES; pero en III q.39,a.2 se señala que Cristo no necesitaba del bautismo del Espíritu, porque desde el primer instante estaba lleno de la "gracia del Espíritu Santo"; cf. también II-II q.14,a.1. Sobre la dimensión eclesial de la unción en sto. Tomás, cf. Bordoni, *La cristologia nell'orizonte dello Spirito,* 243.

cosa que la plenitud de la divinidad del Logos que se une a la humanidad y vive realmente en ella[40]. No se ha podido tener en cuenta este aspecto de la revelación de la Trinidad en la vida de Cristo.

Los planteamientos recientes

La presencia del Espíritu en Jesús ha sido puesta de relieve de diversos modos en la teología contemporánea. No podemos detenernos aquí en el estudio de todas las líneas de pensamiento que se han trazado[41]. Nos limitamos a algunos autores católicos significativos que han buscado la armonización de estos datos con la cristología de la encarnación atestiguada en el Nuevo Testamento y en la tradición de la Iglesia.

Ha sido a mi juicio mérito de H. Mühlen el de haber replanteado la cuestión en el campo sistemático, después de que algunos estudios bíblicos y patrísticos la hubieran vuelto a proponer en el plano histórico. La encarnación y la unción de Jesús han de ser distinguidas y a la vez articuladas[42]. M. parte en esta distinción de una preocupación eclesiológica, la de escapar a la consideración, ciertamente no exenta de problemas, de la Iglesia como una continuación de la encarnación del Logos; es claro que la irrepetibilidad de ésta puede quedar en entredicho con semejante concepción. Según M. la Iglesia habría de verse más bien como la continuación de la unción de Jesús con el Espíritu Santo. Así entre la encarnación y la Iglesia se produce una diferencia que deriva de las dos misiones del Hijo y del Espíritu Santo. Según la Sagrada Escritura hay una diferencia temporal entre estas dos misiones: la del

40. Así M.J. Scheeben, *Die Mysterien des Christentums*, Freiburg 1951, 276. Interesante lo que afirma este gran autor, ib.: "Cuando los Padres dicen que Cristo ha sido ungido con el Espíritu Santo esto significa sólo que el Espíritu Santo ha bajado a la humanidad de Cristo en el Logos del que procede, y que como efluvio o perfume de la unción, *que es el mismo Logos*, unge y difunde su aroma en su humanidad" (el subrayado es mío). Pero una mayor diferenciación se encuentra en León XIII, enc. *Divinum illud munus* del año 1897 (cf. DS 3327). Cf. también Pío XII, *Mystici Corporis*; cf. AAS 35 (1943) 206s; 219, desde el primer instante de su encarnación el Hijo ha adornado la naturaleza humana sustancialmente unida a sí con la plenitud del Espíritu Santo.

41. No han faltado las tentativas de sustituir por una "cristología del Espíritu" la teología tradicional de la encarnación; el ejemplo tal vez más significativo ha sido G.W.H. Lampe, *The Holy Spirit and the Person of Christ*, en S.W. Sykes-S.P. Dayton (eds), *Christ, Faith and History*, Cambridge 1972; del mismo, *God as Spirit*, Oxford 1976.

42. Cf. para lo que sigue, H. Mühlen, *Una Mystica Persona*, München-Paderborn-Wien [4]1968, esp. 173-200; cf. también ib. 244; 250, 252; del mismo, *Der Heilige Geist als Person*, Münster [2]1966, 186, 206s.

Hijo tiene lugar en el momento de la encarnación, el envío del Espíritu Santo sobre Jesús acontece en el Jordán. Pero M. piensa, inspirándose en santo Tomás, que se puede considerar esta sucesión temporal como una mera sucesión lógica: a pesar de las afirmaciones bíblicas cree que hay razones dogmáticas para situar en el momento mismo de la encarnación, la unción de la humanidad de Cristo, correspondiente a la misión del Espíritu. Se daría por consiguiente una coincidencia cronológica entre los dos acontecimientos, aunque lógicamente la unción presupone la encarnación, y por tanto ésta precede a aquélla. Jesús tuvo por tanto desde el primer instante de su encarnación la plenitud del Espíritu Santo y la plenitud de la gracia. Esto no quiere decir que no se pueda hablar de una "historia" de la gracia (y de la presencia del Espíritu Santo) en Jesús, pero se trataría sólo de un crecimiento en la manifestación de esta gracia[43]. Por lo demás, el Espíritu que viene sobre Jesús en el momento de la encarnación es el Espíritu Santo del cual el Hijo es origen. Jesús como hombre recibe su propio Espíritu[44]. Aunque se concede una importancia relevante a la muerte y resurrección de Jesús, sobre todo por lo que se refiere a la donación del Espíritu a los hombres por parte del Señor glorificado, no se concede al momento del bautismo más valor que el de una promulgación pública de lo que existió desde el momento de la encarnación[45].

Hay que mantener la idea fundamental de la distinción entre la encarnación y la unción, que recoge un aspecto relevante de la tradición. Jesús es el Hijo de Dios encarnado, y es a la vez el "Cristo", el Ungido, el portador y dador del Espíritu. Se subraya también la actuación del Espíritu en Jesús durante el tiempo de su vida mortal, otro elemento que deberemos retener para nuestra exposición futura. Se plantea por otro lado el problema de si la coincidencia temporal entre la encarnación de Jesús y la unción, o dicho con otras palabras, el carácter exclusivamente manifestativo del bautismo de Cristo hace justicia a los datos del nuevo Testamento, no sólo a la "cronología", sino a la intención profunda de los autores.También nos debemos preguntar si queda debidamente puesta de relieve la dimensión trinitaria de la unción de Jesús. Veíamos que en la tradición primera es el Padre el que unge a Jesús, no el Hijo el que unge su humanidad.

43. Cf. *Una Mystica Persona,* 147s.

44. Ib. 244, con base en Cirilo de Alejandría, *Com. in Joel* II 35 (PG 31,380); con todo, Cirilo parece colocar según este pasaje en el bautismo del Jordán el descenso del Espíritu sobre Jesús.

45. Cf. *Una Mystica Persona,* 249-257; *Der Heilige Geist,* 206.

De manera más elaborada ha tratado también de esta cuestión H.U. von Balthasar[46]. La actuación del Espíritu Santo sobre Jesús es un dato evidente del Nuevo Testamento. Si en un primer momento se ha visto a este Espíritu como aquel en el que Jesús ha sido ungido como Mesías, ya muy pronto, para que el Señor no fuera considerado un simple profeta, ha habido que retrotraer el comienzo de la actuación del Espíritu sobre él hasta el momento mismo de su concepción[47]. Se produce de este modo una cierta "precedencia" del Espíritu Santo respecto de Cristo, que se pone de relieve sobre todo en la encarnación, ya que el Espíritu Santo es el que la hace posible, pero también en otros momentos de la vida de Jesús. Si después de la resurrección Cristo envía al Espíritu Santo, de algún modo ha sido antes "enviado" por él[48]. En la economía de la salvación tiene lugar una "inversión trinitaria", que no altera el "orden" de la vida intradivina, pero que muestra cómo por las necesidades de la dispensación salvadora cambian de algún modo las relaciones mutuas de la segunda y tercera personas[49]. Así es el Espíritu el que obra la encarnación del Hijo, y, en la economía, le "precede". El Espíritu Santo es a la vez el Espíritu del Padre y del Hijo. Como Espíritu del Padre es enviado a la Virgen, y a la vez como Espíritu del Hijo mueve a éste a dejar que la filiación se produzca. El Espíritu que está sobre Jesús y que lo impulsa muestra el momento "inmanente" del Espíritu que viene del Padre[50]. También para v. B. la encarnación y la unción vienen a coincidir en el tiempo, como coinciden la "unción" de la humanidad de Cristo con la naturaleza divina por una parte y con el Espíritu Santo por otra[51]. Las "dos manos del Padre", el Hijo y el Espíritu según la conocida expresión de Ireneo, actúan de modo diferenciado, pero siempre el uno con el otro. Por otra parte, v. Balthasar parece conceder al bautismo de Jesús un

46. Cf. *Theologik III. Der Geist der Wahrheit,* Einsiedeln 1987, esp. 28-53 y 151-188.

47. Ib. 156; cf. también 41ss.

48. Es claro que el término se usa con una cierta impropiedad. Según el Nuevo Testamento sólo el Padre envía a su Hijo al mundo. Pero se ha de notar la curiosa formulación del conc. XI de Toledo (DS 538): "Missus tamen Filius non solum a Patre, sed a Spiritu Sancto missus esse credendus est... A se ipso quoque missus accipitur..."

49. Cf. ib. 41; 166-168; 187. Cf. S. Bulgakov, *Il Paraclito,* Bologna 1987, 437, el orden de la actividad de las hipóstasis en el mundo es inverso a su orden intratrinitario, a su *taxis.*

50. H.U. von Balthasar, *Teodramática 3. Las personas del drama. El hombre en Cristo,* Madrid 1993, 477; también en esta obra habla sobre la inversión trinitaria, 173ss.

51. Cf. *Der Geist der Wahrheit,* 168s.

valor más que manifestativo de una presencia del Espíritu que se hubiera producido desde siempre: desde el momento del bautismo el Espíritu "aletea" sobre Jesús (ihn... *über*-schwebt) para hacer de él durante toda su vida el receptor de las indicaciones del Padre[52].

Más claramente a favor de la sucesión cronológica y lógica del Nuevo Testamento se expresa Y. Congar, que se ha ocupado repetidas veces de esta cuestión[53]. Subraya la historicidad de la obra de Dios, la sucesión de acontecimientos temporales, cuya "novedad" hay que respetar. La autocomunicación de Dios en Jesús conoce diversas etapas históricas, que son momentos cualitativos de esta comunicación. En concreto se observan en el evangelio momentos sucesivos de la venida del Espíritu sobre Jesús:

> En cuanto a Jesús, tendremos sumo cuidado en evitar todo adopcianismo. Afirmamos que es ontológicamente Hijo de Dios por la unión hipostática, desde su concepción; que es templo del Espíritu desde ese mismo momento, santificado por el Espíritu en su humanidad. Pero, guiados por la intención de respetar los momentos o etapas sucesivas de la historia de la salvación y dar todo su realismo a los textos del Nuevo Testamento, nos proponemos ver, primero en el bautismo y después en la resurrección-exaltación, dos momentos de *actuación* nueva de la *virtus* (de la eficiencia) del Espíritu en Jesús en cuanto es constituido (no sólo declarado) por Dios Mesías-Salvador y, posteriormente, Señor[54].

En un sentido parecido se expresa M. Bordoni: no basta considerar el valor simbólico del bautismo de Jesús; la teología ha de iluminar también el realismo de la unción bautismal de Jesús como un acontecimiento en el Espíritu que realmente ha tenido lugar en él, tanto en el aspecto cristológico como en el eclesiológico, porque el don del Espíritu que Jesús recibe está también destinado a la Iglesia[55].

Vemos por consiguiente que la teología católica de los últimos decenios ha recuperado la distinción (a la vez que la profunda relación) que el Nuevo Testamento nos muestra entre la encarnación del Hijo y su unción, en la humanidad, en el Espíritu Santo. Dos puntos no parecen objeto todavía de acuerdo general, aunque tenemos, creo, los ele-

52. Ib. 187; cf. también 220.

53. Cf. *El Espíritu Santo*, Barcelona 1983, 42-46; 598-607 (las últimas pp. reproducen un art. anterior, *Pour une christologie pneumatologique*: RSPhTh 63 (1979) 435-472); también *La Parole e il Soffio*, Roma 1985, 108-125.

54. *El Espíritu Santo*, 606. También R. Cantalamessa, *"Incarnatus est de Spiritu Sancto"*... (cf. n. 23); del mismo, *Lo Spirito Santo nella vita di Gesù* (cf. n. 26), 13-16.

55. Cf. M. Bordoni, *La cristologia nell'orizonte dello Spirito*, Brescia 1995, 238ss.

mentos para hallar una solución: el momento cronológico de la unción (en la encarnación o en el Jordán), y el sujeto activo de la misma (el Padre o el mismo Hijo).

Por lo que respecta al momento de la "unción", de la constitución de Jesús como Mesías, son claras las diferencias entre los autores que brevemente hemos examinado ¿hay que dar preferencia al momento de la encarnación o al del bautismo de Cristo?[56]. No parece que frente a las afirmaciones bastante claras del Nuevo Testamento y de la primera tradición de la Iglesia puedan oponerse objeciones de peso. La "unción" de Jesús, como hemos visto, se coloca en el Jordán. Éste el punto de referencia para la acción mesiánica de Jesús y la posterior donación del mismo a los hombres[57]. Debe quedar claro que la santificación de la humanidad de Jesús por obra del Espíritu en el primer instante no es por ello puesta en discusión. Jesús es desde la encarnación personalmente el Mesías, el Cristo (cf. Lc 2,11; también Mt 1,1.16.17.18). Pero sólo después de la nueva efusión del Espíritu y la manifestación a los hombres en el Jordán empieza a ejercer su función mesiánica. El bautismo tiene una significación para Jesús, el Hijo encarnado, no es únicamente una manifestación para los demás de algo que ya poseía[58]. Sin caer para nada en el adopcionismo, podemos ver momentos de "novedad" en el camino histórico de Jesús, el Hijo, hacia el Padre, que culminará en la resurrección.

56. El *Catecismo de la Iglesia católica* se ocupa en diversos lugares del bautismo y la unción de Jesús; cf. nn. 438; 453; 535; 536; 565; 695; 727; 741; 1224. Se subraya por una parte que Jesús es desde el primer instante el "Cristo" y que desde la encarnación tiene la plenitud del Espíritu, pero por otra que en el bautismo en el Jordán es ungido, consagrado, recibe el Espíritu que va a permanecer sobre él.

57. Una tradición patrística insiste en el hecho de que en el momento de la venida de Cristo tiene que cesar toda acción del Espíritu, porque sólamente de él, como de su fuente única, tiene que ser recibido a partir de este momento. En el Jordán desciende sobre él el Espíritu destinado a esta ulterior donación después de la resurrección: cf. Justino, *Dial. Tryph.* 87-88 (BAC 116, 458-462); también, Tertuliano, *Adv. Iud.* 8,12 (CCL 2, 1362); *Adv. Marc.* V 8 (CCL 1, 598); cf. A. Orbe, *La unción del Verbo*, 39-60.

58. También refiere la unción al momento del bautismo en el Jordán la Comisión Teológica Internacional: Commissio Theologica Internationalis, *Quaestiones selectae de Christologia*: Greg 61 (1980) 609-632, 630. Texto español en Comisión Teológica Internacional, *Documentos 1970-1979*, Madrid 1983, 225-247, 245: "Luego, al ser bautizado Jesús en el Jordán (cf. Lc 3,22) fue ungido por el Espíritu para cumplir su misión mesiánica (Hch 10,38; Lc 4,18)"; también Juan Pablo II, *Dominum et Vivificantem*, 19, parece colocar la unción mesiánica de Jesús en el Jordán; cf. también ib. 40.

Sobre Jesús, que es personalmente el Hijo, desciende y reposa el Espíritu Santo. El Espíritu actúa en Jesús, él es en todo momento el conductor de su camino histórico como Hijo hacia el Padre. Vale la pena recoger la idea de H. U. von Balthasar sobre el Espíritu Santo como el "mediador", en cierta manera, de la voluntad del Padre para Jesús. En el Espíritu Jesús obedece, en libertad, a los designios paternos[59]. No son de poco relieve las alusiones en el evangelio a la actuación del Espíritu en Jesús: es el Espíritu el que ha impulsado a Jesús a ir al desierto para ser tentado después del bautismo en el Jordán (cf. Mc 1,12 par, con significativas diferencias entre los evangelios; según Lc 4,1 Jesús se dirige al desierto "lleno de Espíritu Santo"); en el mismo Espíritu inaugura Jesús su ministerio (Lc 4,14: "Jesús volvió a Galilea por la fuerza del Espíritu); ya nos hemos fijado en la cita de Is 61,1s que se pone en labios de Jesús en Lc 4,18; además en virtud del Espíritu de Dios Jesús arroja a los demonios, y con esto se muestra que ha llegado el reino de Dios (cf. Mt 12,28; el paralelo de Lc 11,20 habla, como es sabido, del dedo de Dios); la misma idea se desprende de Mc 3,22.28-30: Jesús no echa a los demonios en virtud del príncipe de los demonios, sino en virtud del Espíritu Santo; no reconocer esta presencia es la blasfemia contra el Espíritu Santo. En Mt 12,18-21, se aplica a Jesús Is 42,1-4 (primer canto del Siervo), que habla entre otras cosas de la presencia del Espíritu en el servidor de Yahvé. Jesús exulta en el Espíritu Santo (Lc 10,21). Y por último en virtud del "Espíritu eterno" se ofrece al Padre en la pasión y en la muerte (cf. Heb 9,14). No es por tanto indiferente la acción del Espíritu en Jesús para llevar a cabo su vida filial en el cumplimiento de la misión que el Padre le ha confiado. Basilio de Cesarea ha resumido así las diversas afirmaciones neotestamentarias:

> El plan de salvación para los hombres... ¿quién puede dudar que se cumple con la gracia del Espíritu Santo?... Y después las cosas ordenadas a la venida del Señor en la carne [se realizaron] mediante el Espíritu Santo. En primer lugar él estuvo con la misma carne del Señor, convertido en unción y de manera inseparable, según está escrito: *Aquel sobre el cual verás bajar y permanecer el Espíritu, es mi hijo amado* (Jn 1,33; Lc 3,22). Y: *Jesús de Nazaret, a quien Dios ungió con Espíritu Santo* (Hch

59. Efectivamente el Espíritu es todo lo contrario de la constricción. Nota acertadamente M. Bordoni, o.c., 239, siguiendo a R. Cantalamessa, que no basta afirmar la libertad humana de Jesús, sino que hay que tener también en cuenta su ejercicio efectivo, en esta dinamicidad y tensión que lleva hasta el cumplimiento del proyecto originario del Padre.

10,38). Y después toda la actividad de Cristo se llevó a cabo con la presencia del Espíritu Santo[60].

Jesús, ungido en el Jordán puede empezar así su vida pública y su misión[61]. Parece por tanto más consecuente, sin olvidar una presencia del Espíritu en Jesús y su condición personal de Mesías desde su venida al mundo, colocar en el momento de su bautismo la unción mesiánica que le habilita para el ejercicio de su ministerio entre los hombres.

El segundo punto controvertido que hemos observado es el que se refiere al sujeto activo de esta unción. ¿Es el Padre o el propio Hijo el que unge su humanidad? Vistos los testimonios neotestamentarios y los de la primera tradición cristiana, no parece suficiente considerar que el Logos unge su humanidad con el Espíritu que posee y le es propio. Es ante todo el Padre el que lleva a cabo la unción. No parece que responda a la mentalidad del Nuevo Testamento el decir que el Hijo unge su propia humanidad en el Jordán. Notemos además que el descenso del Espíritu sobre Jesús, su unción mesiánica, ha de verse en relación con la voz del cielo que proclama a Jesús Hijo: "Tú eres mi Hijo, el amado, en ti me he complacido" (Mc 1,11; Lc 3,22; cf. Mt 3,17), o incluso: "Yo te he engendrado hoy" (Sal 2,7; variante de Lc 3,22). La identidad de Jesús como Hijo se pone en este momento de manifiesto, y el descenso del Espíritu no puede separarse de la realización de la obra que Jesús, como Hijo de Dios, ha de llevar a cabo por encargo del Padre. El momento del bautismo se hace así capital para la revelación de la filiación de Jesús, en plena identificación personal con la misión que el Padre le ha confiado[62].

En relación con este problema hay que ver también el de la "identidad" del Espíritu que desciende sobre Jesús. Hemos aludido a las dificultades de la teología patrística en esta precisa identificación. Es evidente que hoy no podemos tener dudas sobre esta identidad. Sobre

60. *De Spir. sancto* 16,39 (SCh 17bis, 386), cf. también ib. 19,49 (418-420); Ambrosio de Milán, *De spir. sancto* III 1,2.5-6 (CSEL 79, 150-151); Juan Pablo II, *Dominum et Vivificantem*, 40: "En el sacrificio del Hijo del hombre el Espíritu Santo está presente y actúa del mismo modo con que actuaba en su concepción, en su entrada en el mundo, en su vida oculta y en su ministerio público".

61. F. Bovon, o.c., 180, sobre el bautismo de Jesús: "Que el Espíritu Santo haya obrado en el nacimiento milagroso de Jesús no significa para Lucas que el Mesías haya alcanzado ya su perfección. Para su misión (más que para sí mismo) recibe ahora el asentimiento y la asistencia de la fuerza divina"; cf. ib. 220, sobre Lc 4,18.

62. H.U. von Balthasar, *Teodramática 3* (cit.), 194, 205, la identificación de Jesús con su misión y la definición de quién es para Dios en relación con la voz del bautismo; cf. también ib. 187; 209.

Jesús desciende el Espíritu Santo, el Espíritu del Padre y del Hijo. Pero con esto no está dicho todo. Hay una "historia" de la revelación del misterio de Dios, del misterio trinitario, y consiguientemente del misterio del Espíritu Santo. En el momento del bautismo el Espíritu no se manifiesta todavía plenamente como Espíritu del Hijo. Esta manifestación tendrá lugar en el momento de la resurrección. Volveremos en su momento sobre este punto. El Nuevo Testamento nunca se refiere al Espíritu del Hijo o de Jesús cuando habla del Espíritu que desciende sobre él en el Jordán en el que es ungido. Pero ya en la vida mortal de Jesús algo se revela del hecho que el Espíritu Santo es también el Espíritu del Hijo: Jesús posee el Espíritu como algo propio, no sólo como algo recibido desde fuera[63]. En cuanto es el Espíritu del Padre el que viene sobre Jesús, éste es impulsado a llevar a cabo su misión. En cuanto es el Espíritu del Hijo, éste, en libertad interna, se hace obediente al Espíritu del Padre que lo guía. El Espíritu Santo no es para Jesús un mero principio externo, sino que habita en él y en él permanece como en su lugar natural. En esta disponibilidad del Hijo en la libre obediencia al Padre se manifiesta históricamente la filiación eterna de Jesús. En la plena manifestación de esta filiación en la resurrección se manifestará también plenamente la identidad del Espíritu como Espíritu del Padre y del Hijo, porque en este momento Jesús resucitado lo podrá dar.

Es verdad que en el momento del bautismo de Jesús de alguna manera ya recibimos el Espíritu todos los hombres, en cuanto lo recibe Jesús la cabeza[64]. Pero en este momento el don a todos todavía no es efectivo. Todavía el Espíritu no ha revelado todas sus virtualidades, no ha sido plenamente manifestado en sus efectos como acaecerá en Pentecostés, después de la resurrección y exaltación del Señor a la derecha del Padre. Pero el bautismo del Señor es un momento de manifestación de Jesús Hijo en su unción en el Espíritu por la iniciativa del Padre, y por ello es un momento capital en la historia de la manifestación del Dios trino.

Debemos tener también presente el momento de la transfiguración del Señor, que en tantos aspectos recuerda el del bautismo. La nueva proclamación de Jesús como Hijo de Dios, en términos muy semejan-

63. Cf. O. González de Cardedal, *La entraña del cristianismo,* Salamanca 1997, 714-719.

64. Cf. además de los textos ya citados, Atanasio, *Contra Ar.* I 46-48 (PG 26, 108-113); también Hilario de Poitiers, *In Mt.* 2,5-6 (SCh 254,108-110); cf. L.F. Ladaria, *La unción de Jesús y el don del Espíritu* (cit.), 563ss.

tes a los del bautismo (cf. Mc 9,7; Mt 17,5; Lc 9,35), ocupa sin duda un lugar central. Se muestra así la meta final de la gloria (cf. Lc 9,32) hacia la que lleva el camino de Jesús que deberá pasar por la muerte.

6. *La Trinidad y la cruz de Jesús*

Si en el misterio pascual de la muerte y resurrección de Jesús llega la vida de éste a su momento culminante, nada tiene de particular que precisamente en este instante tenga también lugar la manifestación del Dios trino. Hemos insinuado ya cómo la entrega de Jesús a la muerte que nos purifica del pecado se realiza en virtud del Espíritu eterno (Heb 9,14), que ha de ser identificado probablemente como el Espíritu Santo del que habla la carta en el contexto (9,8). El Espíritu ha sido comparado al fuego del sacrificio en virtud del cual Jesús lleva a cabo su total ofrecimiento al Padre[65]. En el misterio pascual acaece sin duda el momento fundamental de revelación del misterio del Dios amor, de la paternidad y de la filiación divina en el Espíritu Santo. En la muerte de Jesús se manifestó el amor que él nos tiene, pero también el amor del Padre por nosotros pecadores (cf. Rom 5,6-10; 8,32.35). El misterio pascual ha de verse siempre en la unidad de muerte y resurrección. Sólo por razones de facilidad tratamos primero de la revelación del misterio de amor en la cruz[66], para pasar después a la resurrección.

La revelación de la Trinidad en la cruz en la teología contemporánea

En el campo de la teología católica ha suscitado interés -y también controversia - el pensamiento de H.U. von Balthasar sobre esta cues-

65. Cf. A. Vanhoye, *L'Esprit éternel et le feu du sacrifice en He 9,14*: Bib 64 (1983) 263-274; señala a este propósito Juan Pablo II, *Dominum et Vivificantem*, 40: "El Hijo de Dios, Jesucristo, como hombre... permitió al Espíritu Santo, que ya había impregnado íntimamente su humanidad, *transformarla en sacrificio perfecto* mediante el acto de su muerte, como víctima de amor en la cruz... El Espíritu Santo actuó de manera especial en esta autodonación absoluta del Hijo del hombre para transformar el sufrimiento en amor redentor"

66. Se encontrará amplia información sobre el tema en G.M. Salvati, *Teologia trinitaria della croce*, Torino 1987; N. Ciola, *Teologia trinitaria. Storia-Metodo-Prospettive*, Bologna 1996, 165-197. Cf. las consideraciones sobre la importancia del misterio pascual para la teología de la Trinidad de G. Lafont, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?*, Paris 1969, 234s.

ción, desarrollado en diferentes escritos, pero sobre todo en su teología del misterio pascual publicada en *Mysterium Salutis*[67].

Von Balthasar señala que, según el Nuevo Testamento, Jesús se entrega a la muerte por nosotros, en obediencia y acuerdo perfecto en "ser entregado". Pero también del Padre se dice que entrega a Jesús su Hijo, y con esto se muestra que nos ama (cf. Rom 8,32; Jn 3,16). También Cristo nos ama (Rom 8,35; Gál 2,20; Ef 5,1), y cuando se entrega a la muerte manifiesta a la vez su amor y el amor del Padre por nosotros. Por ello "la teología de la entrega no admite otro armazón que el trinitario". El que Dios 'entregue' a su Hijo se ha de entender en un sentido fuerte, no de un simple 'envío' o 'don', "sino que el Padre entregó totalmente a Cristo al destino de morir"[68]. A esta iniciativa del Padre responde la obediencia de Jesús hasta la muerte. Ya en el comienzo de la pasión la "reductio in oboedientiam" es lo esencial de la oración del huerto, cuyo único objeto es el sí a la voluntad del Padre en la renuncia a la voluntad propia; todo el sentido de la oración está en preferir la voluntad del Padre por sí misma[69].

Pero en el sufrimiento de Jesús, en la kénosis total, aparece la gloria de Dios, "brilla la gloria de Dios en el rostro de Jesucristo" (2 Cor 4,6)[70]. Esto no significa, para v. Balthasar, que se elimine el realismo de la pasión. Todo lo contrario: "No hay que dulcificar lo que toca a la cruz de Cristo, como si el crucificado, sin sufrir conmoción ninguna en su unión con Dios, se hubiera dedicado a recitar salmos y hubiera muerto en la paz de Dios"[71]. El grito de abandono que nos trasmiten los evangelistas (Mt 27,46; Mc 15,34), no es simplemente la recitación del salmo 22, sino que en él se nos muestra en su grado máximo la experiencia real de abandono; ésta no puede ser menor que la que tantos, en la antigua y nueva alianza, han experimentado. Ireneo, contra los gnósticos, estableció el principio según el cual Cristo no pudo exigir a sus discípulos sufrimientos que él mismo no hubiera experimen-

67. *El misterio pascual*, en MySal 3/2, 143-335. Las notas siguientes se refieren a este obra, si no se indica lo contrario. Es claro que no podemos hacer aquí una exposición exhaustiva de su pensamiento. Nos centramos sobre todo en los aspectos trinitarios. Cf. G. Marchesi, *La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*, Brescia 1997, 524-534.

68. Ib. 212. Von Balthasar cita en este contexto a W. Popkes, *Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament*, Zürich 1967. Cf. también H.U. von Balthasar, *Teodrámática 4. La acción*, Madrid 1995, 294ss.

69. Cf. MySal 207s.

70. Ib 218.

71. Ib. 220.Cf. también *Teodramática 3. Las personas del drama. El hombre en Cristo*, Madrid 1993, 485s.

tado (cf. *Adv. Haer.* III 18,5-6)[72]. La unidad de cruz y gloria, que es característica de la teología de Juan, nos permite ver en la imagen del crucificado la última interpretación del Dios a quien nunca ha visto nadie (cf. Jn 1,18). En Jesús crucificado, aunque a la luz de la glorificación que ya se inicia en este momento, acontece por consiguiente la máxima revelación de Dios.

Pero queda todavía por precisar cuál es el alcance de este abandono de Jesús por parte del Padre, que, paradójicamente, nos revelará los misterios del amor divino. El abandono de Jesús por Dios es tan irrepetible como irrepetible es el Hijo[73]. En concreto esto quiere decir que Jesús, en el abandono y la pasividad total que supone la vivencia del "sábado santo" (no sólo del dolor de la cruz que con la muerte habría alcanzado su fin), ha llegado a experimentar la vivencia del condenado: esta vivencia "no tiene por qué ser otra cosa que lo que exige una auténtica solidaridad en el *sheol*, no iluminado por luz salvadora ninguna, pues toda la luz de la salvación procede en exclusiva de quien fue solidario hasta el final; y si él puede transmitir la luz, es porque vicariamente renunció a ella"[74]. Es, señala el autor, la "experiencia del pecado como tal", que significa la total impotencia y la pasividad:

> Ahora pertenece Cristo a los *refaim*, a los 'impotentes'. Ahora no puede emprender una lucha activa contra las 'fuerzas del infierno', ni puede tampoco 'triunfar' subjetivamente, porque ambas cosas suponen vida y fuerza. Pero su extrema 'debilidad' puede y debe coincidir con el objeto de su visión de la segunda muerte, que a su vez coincide con el puro pecado en cuanto tal, no anejo a hombre concreto alguno ni encarnado en una existencia viva, sino abstraído de toda individuación y contemplado en su realidad desnuda, *en cuanto* pecado[75].

72. Cf. MySal, 222s.

73. Ib 192.

74. Ib. 256. Cf. todo el contexto 252ss, esp. 253: "Si el Redentor, por su solidaridad con los muertos, les ahorró toda la experiencia del estar muerto (en cuanto a la pena de daño) haciendo que una luz celeste de fe, esperanza y amor iluminara siempre el 'abismo', es porque cargó vicariamente con toda esa experiencia". Pero en *Theologik II. Wahrheit Gottes*, Einsiedeln 1985, 315,n. 1, el A. parece abandonar el concepto de "solidaridad con los muertos".

75. MySal, 256. Y cf. también en M. Kehl-W. Löser (herausgegeben von), *In der Fülle des Glaubens. Hans Urs von Balthasar Lesebuch*, Freiburg-Basel-Wien 1981, 158: "Pero tenemos también, en el sábado santo, el descenso de Jesús muerto al infierno, es decir (simplificando mucho) su solidaridad en el no-tiempo con los perdidos lejos de Dios. Para ellos esa elección -con la cual han elegido su 'yo' en lugar del Dios del amor desinteresado - es definitiva. A esa definitividad de la muerte baja el Hijo muerto, de ninguna manera todavía activo, sino privado desde la cruz de todo poder e iniciativa propia, como aquel del que se dispone completamente, rebajado hasta la pura materia,

Tenemos así la manifestación máxima del abandono y de la kénosis del Hijo. En la distinción y aun "oposición" entre la voluntad del Padre y del Hijo (cf. Mc 14,36par), así como en el abandono en la cruz, se hace patente la oposición "económica" entre las personas divinas, pero esta misma oposición es la manifestación última de toda la acción unitaria de Dios[76], cuya lógica interna se pone de manifiesto en la unidad inseparable de muerte en cruz y resurrección. La revelación plena del misterio pascual acontece en la resurrección, pero se preparó en la oposición de voluntades en el huerto y en el abandono de la cruz[77]. En la historia de la pasión se nos pone de manifiesto la relación paterno-filial intradivina. Desde esta "separación" económica podemos entender algo de la donación total del Padre al Hijo, que es de algún modo una primera "separación" intradivina, siempre sobrepasada por la unión en el Espíritu de amor. Naturalmente estas consideraciones han de completarse a la luz de la resurrección. Nos remitimos por tanto a nuestra exposición posterior.

Hay que retener como valor irrenunciable tambien aquí, en paralelo con cuanto veíamos en nuestro estudio de la unción de Jesús, la consideración de la historia de la pasión como evento entre el Padre y el Hijo en el Espíritu Santo, y por tanto en su dimensión trinitaria ineludible. No basta verla como una cuestión de la relación entre humanidad y divinidad en Cristo, por más que esta dimensión no puede estar ausente. Pero ha de ser encuadrada en el misterio de la relación paterno-filial. Es Jesús, el Hijo, quien se siente abandonado del Padre y no sólo "su humanidad". Debemos retener también la realidad del abandono y la oscuridad que Cristo experimenta en su pasión. La fuerza de las afirmaciones sobre Jesús hecho pecado por nosotros no ha de ser minimizada. Todo el amor del Padre que entrega a los hombres al Hijo de su amor y del Hijo que se entrega en la obediencia, aun en la angustia y oscuridad, en la solidaridad con los pecadores alejados de Dios, se pone aquí de manifiesto. De ahí a pasar a las afirmaciones que hemos reproducido sobre el sábado santo y a llevar el abandono

totalmente indiferente en la obediencia del cadáver, incapaz de toda solidaridad activa y de cualquier 'predicación' a los muertos. Por amor está muerto juntamente con ellos. Y precisamente de este modo destroza la absoluta soledad pretendida por el pecador: el pecador, que quiere ser 'condenado' lejos de Dios, encuentra de nuevo a Dios en su soledad, pero el Dios de la absoluta impotencia del amor...". Cf. también *Theologik II* (cf. n. anterior), 314-329.

76. Cf. *Teodramática 4*, 220.224, el abandono es también un momento de la "conjunción" de las personas. Esta conjunción subyace siempre a la separación.

77. MySal 279, 287.

de Dios hasta la separación propia del condenado hay un paso que no me atrevo por mi cuenta a seguir. El sábado santo ha sido vivido como momento de esperanza, y en la tradición ha sido visto más bien como el momento de salvación que Jesús trae a los que en el hades experimentan el alejamiento de Dios[78].

La teología de la cruz ha sido central en Lutero. En ella está el lugar de la revelación de Dios. Ya en sus tesis de Heidelberg señala que no es verdadero teólogo el que ve lo invisible de Dios a través de la creación, sino el que entiende lo invisible y la espalda de Dios por la pasión y la cruz[79]. Nada tiene de particular que los autores protestantes hayan seguido este camino. La relación entre la cruz y el misterio trinitario ha sido estudiada especialmente por J. Moltmann y E. Jüngel.

El primero lo ha hecho sobre todo en su conocida obra *El Dios crucificado (Der gekreuzigte Gott)*[80]. Sus preocupaciones fundamentales son, por una parte, el salir del esquema demasiado estrecho de la teología de las dos naturalezas de Cristo, que se encierra sólo en la relación humanidad-divinidad y deja de lado la dimensión trinitaria de la cristología. Por otra parte, quiere también poner de relieve la insuficiencia del teísmo para dar razón del Dios trino y del misterio pascual. Para el aspecto que ahora nos interesa, el punto de partida de la reflexión del autor son las fórmulas del Nuevo Testamento, en concreto las de Pablo y de Juan, sobre la "entrega" de Jesús por parte de Dios para la salvación de los "sin Dios", y la definición del Dios amor que en relación con esta entrega aparece en la 1 Jn 4,8.16. El amor de que aquí se habla se ve realizado en la cruz. "Dios es amor" significa que

78. Cf. A. Grillmeier, *Der Gottessohn im Totenreich. Soteriologische und christologische Motivierung der Descensuslehre in der älteren Christlichen Überlieferung,* en *Mit Ihm und in Ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven,* Freiburg-Basel-Wien 1978, 76-174; A. Orbe, *El 'Descensus ad inferos' y san Ireneo*: Greg 68 (1987) 485-522. El mismo von Balthasar *Theologik II,* 316, se refiere al Cristo triunfante que desciende a los infiernos según las imágenes de la Iglesia oriental y es consciente de que se aparta de esta tradición.

79. *Tesis* 19-20 (WA 1,354): "Non ille vere theologus dicitur, qui invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspicit, sed qui visibilia et posteriora Dei per passiones et crucem intelligit"; otras expresiones significativas: "Crux sola est nostra theologia" (WA 5,176); "Crux Christi unica est eruditio verborum Dei, theologia sincerissima" (ib. 216); cf. H. Blaumeiser, *Martin Luthers Kreuzestheologie. Eine Untersuchung anhand der Operationes in Psalmos (1519-1521),* Paderborn 1995, esp. 98ss.

80. *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie,* München 1972. También *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre,* München 1980. No podemos seguir aquí el debate que se ha producido a raíz de estas obras.

existe en el amor, y existe en el amor en el acontecimiento de la cruz. En la cruz el Padre y el Hijo están separados en lo más profundo en el abandono de Jesús, y a la vez, en la entrega, están unidos en lo más profundo. De este acontecimiento entre el Padre y el Hijo viene el Espíritu, que justifica a los "sin-Dios", llena de amor a los abandonados y resucita a los muertos. Lo que en la cruz acontece, acaece ante todo "entre Dios y Dios", produce una profunda separación en Dios mismo, porque Dios abandona a Dios (el Padre abandona al Hijo) y así se contradice a sí mismo, pero a la vez se produce en Dios una profunda unidad, que se muestra en el Espíritu que une al Padre y al Hijo. Es el Espíritu que ha de ser entendido como el Espíritu de la entrega del Padre y del Hijo, y a la vez es el Espíritu que suscita amor para los hombres abandonados y que da la vida a los muertos[81].

Estas frases dejan entrever que el Espíritu "llega a ser" en el acontecimiento de la cruz. Ciertamente no podemos desconocer otras afirmaciones de M. sobre la "constitución" de la Trinidad, en las que hace amplio uso de los conceptos tradicionales. Pero las relaciones entre la Trinidad económica y la Trinidad inmanente no siempre se exponen con toda la claridad que se desearía[82]. Así sigue Moltmann sus reflexiones sobre el misterio de la cruz:

> Hemos interpretado aquí el evento de la cruz como un acontecimiento entre personas, en el cual estas personas se constituyen en sus relaciones recíprocas. Con ello no hemos visto sólo padecer a una persona de la Trinidad, como si la Trinidad estuviera ya 'a disposición' *(vorhanden)* en sí misma, en la naturaleza divina... Este punto de partida es nuevo respecto de la tradición. Supera la dicotomía entre Trinidad económica e inmanente, como entre la naturaleza de Dios y su "tri-unidad" interna. Así se hace necesario el pensamiento trinitario para la plena percepción de la cruz de Cristo... Así la doctrina trinitaria no es más que el resumen de la historia de la pasión de Cristo en su significación para la libertad escatológica de la fe y de la vida de la naturaleza oprimida *(verdrängt)*[83].

No es indiferente por tanto para la vida de la Trinidad la "historia salutis", y en concreto la cruz de Jesús. También insiste Moltmann en el abandono de Cristo en la cruz, abandono que trae consigo el que el abandono de Dios, la muerte absoluta, lo no divino, sea demolido. Este abandono es tal que llega a convertirse en total oposición: "Nemo

81. Cf. *Der gekreuzigte Gott*, 229-232.
82. Cf. *Trinität und Reich Gottes*, 165s; 168s, 175s, 178-193, con la distinción entre la constitución de la Trinidad y la vida de la Trinidad.
83. *Der gekreuzigte...* 232.

contra Deum nisi Deus ipse"[84]. La salvación de los hombres se realiza para Moltmann en esta "oposición" Padre-Hijo que significa para él el abandono: de esta "historia" entre Padre e Hijo viene el espíritu de la vida[85].

No hay que presuponer por tanto un concepto de Dios, hay que partir del que aquí se muestra. A partir de la cruz de Jesús se ha de determinar lo que se entiende por Dios. Quien habla de él desde el punto de vista cristiano tiene que contar la historia de Jesús como historia entre el Hijo y el Padre. Dios es, entonces, no una naturaleza diversa, no una persona celeste, sino un "acontecimiento"; pero no un acontecimiento de comunidad en la humanidad *(Mit-menschlichkeit)*, sino el acontecimiento del Gólgota, el acontecimiento del amor del Hijo y el dolor del Padre, desde el que brota el Espíritu que abre el futuro y crea la vida[86]. Se pregunta el mismo Moltmann: ¿qué significa entonces el Dios personal? Porque no se puede rezar a un acontecimiento. La respuesta es que no hay un Dios personal como una persona proyectada en el cielo. Pero hay personas en Dios, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Se ora pues "en" este acontecimiento: "mediante el Hijo se reza al Padre en el Espíritu Santo"[87]. El Padre amoroso suscita la perfecta correspondencia en el Hijo también amoroso, y crea, en el Espíritu Santo, la correspondencia del amor en el hombre que se le opone. Todo esto ocurre en la cruz; en ella Dios plenifica su amor incondicional y lleno de esperanza. Así la Trinidad "no es un círculo cerrado en sí mismo en el cielo, sino un proceso escatológico, abierto para el hombre en el mundo, que sale de la cruz de Cristo"[88]. En ella Jesús es rechazado por el Padre, sufre la muerte de los sin Dios para que todos puedan tener comunión con él. Moltmann tiene formulaciones muy fuertes acerca del abandono de Jesús, que llegaría en su agonía hasta la experiencia del infierno; y llega incluso a hablar de un "conflicto" trinitario, de la separación entre Padre e Hijo: "En la cruz el Padre y el Hijo están separados hasta tal punto que interrumpen sus relaciones. Jesús muere sin Dios..."[89]. Pero en esta separa-

84. Ib. 233. La expresión viene de Goethe: cf. H.U. von Balthasar, *Teodramática* 3, 486.

85. Cf. *Der gekreuzigte*, ib.

86. Ib. 233s.

87. Ib. 234.

88. Ib. 235s.

89. *Trinität und Reich Gottes*, 93; cf. también *Der gekreuzigte...* 265; también ib. 230: el Padre en el abandono del Hijo se abandona también a sí mismo, sufre la muerte del Hijo; a la muerte del Hijo corresponde también por parte del Padre la muerte de su paternidad.

ción el Espíritu Santo es el vínculo de unión, que une tanto la separación como la unión del Hijo y el Padre. Moltmann recoge aquí la antigua tradición del Espíritu Santo como amor y vículo de unión del Padre y el Hijo, y la aplica a su concepción de la cruz de Cristo como separación radical del Padre y el Hijo, en la que el Espíritu Santo sigue siendo el vínculo de unión. En la donación del Hijo se muestra así la figura de la Trinidad: el Padre que entrega a su único Hijo a la muerte absoluta por nosotros; el Hijo que se entrega por nosotros; el sacrificio común de Padre e Hijo acontece en el Espíritu Santo, que une y liga al Padre al Hijo abandonado[90].

Sin duda la profundidad de la vida trinitaria se manifiesta en la cruz de Cristo, y no es un camino equivocado tratar de ver en este supremo momento de amor el camino para penetrar en los misterios del ser divino. En la donación de Jesús se nos muestra la donación misma del Padre. En este sentido no se puede no ver el aspecto positivo del pensamiento de Moltmann. Nos debemos preguntar con todo si el Dios contra Dios de Moltmann encuentra suficiente justificación a la luz del Nuevo Testamento que, a la vez que nos cuenta y no disimula la angustia y la oscuridad que experimenta Jesús, nos habla de su obediencia a la voluntad del Padre y de su entrega confiada a él. Por otra parte se han planteado algunas dudas sobre la "constitución" de la Trinidad en la cruz[91]. Nuestra reflexiones posteriores nos obligarán a volver sobre estos temas.

Hemos mencionado también a Eberhard Jüngel como otro de los autores protestantes que quieren contemplar el misterio de Dios desde la cruz de Cristo. Su pensamiento tiene puntos de contacto con el de J. Moltmann, aunque presenta una mayor complejidad. En la introducción a su obra capital, *Dios como misterio del mundo*[92] Jüngel se plantea con toda claridad el problema que quiere abordar: "Para la responsabilidad cristiana de la palabra 'Dios', el Crucificado es precisamente algo así como la definición real de lo que con la palabra 'Dios' se quiere decir. Por eso la teología cristiana es fundamentalmente teología del Crucificado"[93]. Frente a las ideas de un Dios impasible, leja-

90. *Trinität...*, 98-99.

91. Cf. J. Akcva, *An den dreieinen Gott glauben*, Frankfurt am Main 1994, 224; H.U. von Balthasar, *Teodramática 4*, 398ss.

92. *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1977 (*Dios como misterio del mundo*, Salamanca 1984).

93. Ib. 15 (31 esp. aunque he hecho mi propia traducción).

no, que se han dado de hecho en la teología cristiana, y que han podido dar lugar al ateísmo, se impone otro camino. A la idea de Dios se llega desde la dureza de la fe en Jesucristo[94]. A J. se le hace problemático el camino de la metafísica clásica, a favor de la cual ve buenas razones. Pero piensa que por esta vía no se llega a lo decisivo. El hombre contemporáneo es alérgico a la idea de un Dios pensado como 'absoluto', necesario, etc., de tal manera que ante su soberanía el amor y la misericordia resultan propiedades subordinadas y secundarias[95]. El lugar en que el ser de Dios se revela en plenitud es la muerte y resurrección de Jesús. En la muerte de Jesús Dios ha visto de frente la muerte. La soberanía de Dios se ha de poner ante todo en el amor, y por ello es necesario pensar en el sufrimiento. En el bautismo de Jesús se oyó una voz, en cambio en el Gólgota Dios estaba callado[96].

Se debe afrontar el problema de la "muerte de Dios". Pero ¿cuál es el sentido de este discurso? En la muerte de Jesús la última palabra no es la oscuridad, sino la luz que ilumina la oscuridad de la muerte. En la cruz de Cristo Dios se nos muestra como un movimiento hacia lo profundo, un movimiento incontenible hacia lo hondo de la miseria terrena. Esto invierte nuestras ideas sobre la omnipotencia. El hecho de que Dios haya sido afectado en lo más íntimo por la muerte del Hijo muestra que el dolor y la muerte han sido vencidos en su raíz. Dios mismo va a la muerte, en la muerte del hombre Jesús entrega la divinidad al golpe de la muerte, para ser, en el dolor de la muerte, el Dios para los hombres[97]. En el crucificado se puede conocer a Dios. De ahí la tesis de Jüngel del crucificado como *vestigium trinitatis*[98]. En la muerte de Jesús se inaugura una nueva relación del hombre con Dios porque el ser de Dios se revela en toda la profundidad de su vida sólo con la muerte de Cristo[99]. Dios se muestra como Dios con la victoria sobre la muerte. "La fe... anuncia y narra la tensión entre vida eterna y muerte temporal que determina el ser mismo de Dios como historia de Jesucristo. Piensa y confiesa esta historia en el concepto del Dios uno y trino"[100]. En otros lugares habla Jüngel de la identificación

94. Cf. F. Rodríguez Garrapucho, *La cruz de Jesús y el ser de Dios*, Salamanca 1992, 95.

95. *Gott als Geheimnis*, 52.25 (64.41).

96. Cf F. Rodríguez Garrapucho, o.c.,99-100.

97. Cf. E. Jüngel, *Das dunkle Wort vom "Tode Gottes"*: Evangelische Kommentare 2 (1969) 133-138; 198-202; cf. F. Rodríguez Garrapucho, 109-110.

98. Cf. *Gott als Geheimnis*, 470ss (esp., 438ss).

99. Cf. *Gott*, 471 (439).

100. Ib.

de Dios con el crucificado. La fe en el hombre Jesús, crucificado por nosotros, como el Hijo de Dios, presupone la identificación de Dios con Jesús y la autodiferenciación trinitaria de Dios. Una identificación en la distinción, pues si no se diera esta diferenciación Dios quedaría atrapado en su propia muerte. Pero Dios se manifiesta como vencedor en esta muerte. Por ello Dios es aquel que puede soportar en su ser la fuerza aniquiladora de la nada, la negación que es la muerte, sin ser en ella aniquilado[101].

El Dios cristiano es el Dios capaz de exponerse a la nada, y así se muestra y se define como amor en la cruz de Jesús."El especial acontecimiento escatológico de la identificación de Dios con el hombre Jesús es al mismo tiempo lo más íntimo del misterio del ser divino. En el especial evento de la identificación de Dios con el crucificado Dios se expresa como aquel que ya desde siempre es en sí mismo"[102]. Es decir, Dios no se convierte en amor en el instante de la muerte de Cristo sino que este momento el amor divino se manifiesta. La frase Dios es amor (el riesgo de la autoentrega, el riesgo de la nada), es la interpretación de la autoidentificación de Dios con el hombre Jesús crucificado[103].

Jüngel habla de la historia de Dios, explicando que esta historia de amor revelada en Cristo es justamente Dios mismo. Dios es al mismo tiempo el amante y el amado. Esto es posible por la distinción trinitaria, Padre e Hijo. Pero esto no es todavía el amor mismo[104]. Éste viene sólo cuando el amor se abre a un tercero. Dios es el acontecimiento mismo del amor abriéndose a un tercero, el Espíritu distinto del Padre y del Hijo. El acontecimiento del amor se da cuando Dios Padre, separándose del amado (Hijo), no sólo se ama a sí mismo, sino que incluye al totalmente diferente de él (mundo y hombre) por obra del Espíritu. Dios se tiene a sí mismo regalándose, su autoposesión es el evento de su donación, la historia del regalarse a sí mismo. La historia de Dios en Cristo como la historia de su amor es Dios mismo. La esencia del amor es la capacidad siempre mayor de desprendimiento. La cruz de Jesús está en el centro de la revelación de Dios como amor, en cuanto revela a Dios como Trinidad: el amante es el Padre, el amado es el Hijo que se entrega y entregándose llega al otro diferente (al hombre marcado por el pecado y la muerte), el Espíritu es el que hace posi-

101. Cf. *Gott*, 298 (287).
102. *Gott*, 299 (289).
103. *Gott*, 446 (418).
104. Cf. ib. 448 (419-420)

ble que esta separación llegue a superarse englobando la muerte en la vida divina de Dios: "El lazo del amor que anuda al Padre y al Hijo de tal manera que el hombre es introducido en esta relación de amor, es Dios Espíritu"[105]. Así la identificación de Dios con el hombre Jesús de Nazaret es obra conjunta del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Así Dios es amor. El amor humano surge porque el otro es digno de amor. En Dios es lo contrario, Dios es amor y se va hacia el perdido, al que de por sí no es digno de amor[106]. Dios nos muestra lo que es en su venida al hombre. Por ello la fe cristiana en la Trinidad no se funda sólo en los pocos textos trinitarios que encontramos en el Nuevo Testamento, sino en la cruz de Jesús. Sin la historia de la vida y pasión de Cristo, los materiales del Nuevo Testamento dan una posibilidad para el desarrollo de la doctrina trinitaria, pero ésta no se hace ni mucho menos necesaria[107].

La muerte de Jesús es así un acontecimiento entre Dios y Dios, "de modo que el abandono de Jesús por parte de Dios aparece como la obra más originalmente propia de Dios"[108]. Dios mismo "aconteció", ("Gott ereignete sich selbst") en esta muerte[109]. Si en la resurrección Dios se ha identificado con este hombre muerto, esto nos permite afirmar que también se identificó con él en la cruz y el abandono. Por ello el kerigma del resucitado anuncia al crucificado como autodefinición de Dios[110]. En esta revelación como amor se manifiesta el desprendimiento *(Selbstlosigkeit)* de Dios, que no quiere amarse a sí mismo sin amar a la criatura. El "abandono" es parte integrante de la revelación de la Trinidad. Poniéndose Dios de la parte del abandonado de Dios se ha distinguido a sí mismo y ha sido capaz de dar al mundo la reconciliación y la salvación que éste no se hubiera podido nunca dar a sí mismo. Dios que reconcilia al mundo consigo en la medida en que en la muerte de Jesús se contrapone como Dios Padre y Dios Hijo sin dejar de ser uno[111]. El Espíritu es la unión y la fuerza que da la posibilidad de correspondencia humana al ser de Dios, la fe. La esencia de las relaciones en Dios es el amor, la esencia de Dios es donación *(Dahingabe)*. Así en la cruz se manifiesta como un "desbordamiento" del ser divino, cuando en la muerte de Jesús Dios se entrega por todos

105. *Gott*, 450 (421, trad. modificada por mí).
106. Ib. 250ss.
107. Ib. 480s (446s).
108. Ib. 496 (461, trad. mod.).
109. Ib. 497 (462).
110. Ib. 498 (493); a la vez define al hombre Jesús como Hijo de Dios.
111. Ib. 504 (468).

los hombres. Todo esto, Dios lo hace por amor, y por consiguiente en libertad. En el amor no se contraponen la referencia a sí y al otro; las dos cosas van juntas. El amor se desborda, así Dios es amor en su ser trinitario. El ser de Dios como trinidad de personas está constituido por las relaciones. Éstas constituyen la esencia y la existencia de Dios. El Padre es el que ama desde sí mismo, el amor se ofrece a otro que es el Hijo, y no hay amor al Hijo sin amor al hombre y al mundo. En el amor del Padre al Hijo está el fundamento del amor al mundo y al hombre, en último término de la creación. La entrega del Hijo, lo más propio de Dios, atestigua el amor del Padre. Dios no ha querido ser él mismo sin el hombre. Pero no solamente Dios entrega al Hijo, también el Hijo se da libremente, se entrega. En Dios hay por tanto correspondencia. En Jesús el amor llega a su cumbre, a la máxima realización, por ello llega a la cumbre la manifestación de la Trinidad[112].

La entrega del Padre en el Hijo no es la contraposición anuladora, porque el Espíritu, preservando la distinción del Padre y el Hijo, constituye la unidad del ser divino como aquel acontecimiento que es el amor mismo. El Espíritu "vinculum caritatis" es además el don al hombre, es la relación eternamente nueva del Padre y del Hijo que abre el amor divino a los demás, implica al hombre en la relación Padre-Hijo[113].

En este contexto alude nuestro autor al axioma de K. Rahner sobre la identificación entre la Trinidad económica y la Trinidad inmanente. La relación entre este axioma y la teología a partir del crucificado se le muestra como evidente. Pero no aparece a mi juicio con claridad si para él la economía manifiesta lo que es desde siempre la vida inmanente de la Trinidad o en este acontecimiento Dios realmente "acaece" en el sentido más propio de la palabra[114]. Ciertamente es la economía salvífica la que atrae su atención; la Trinidad inmanente queda un poco en la penumbra.

Jüngel piensa haber destruido, mediante la distinción entre Dios y Dios fundada en la cruz de Jesucristo las ideas de la absolutez, de la impasibilidad, de la inmutabilidad de Dios que han llevado al ateísmo contemporáneo. El ateísmo ha luchado contra el teísmo, pero también con la idea cristiana de Dios. ¿Es claro que eliminado el teísmo se hará más comprensible a los hombres el Dios cristiano? Por lo que se refiere al misterio pascual, es claro que la cruz manifiesta el amor de Dios,

112. Cf. ib. 504-506 (468-470).
113. Cf. ib. 512-514 (475-477).
114. Cf. 506-514 (470-477).

y en este sentido es decisiva para entender la Trinidad. Jüngel habla del abandono del Hijo por el Padre, pero no se ha expresado en los términos drásticos de "oposición" entre los dos que veíamos en J. Moltmann.

Hemos dedicado un poco de espacio a estos autores porque sin duda han tenido influjo en los tiempos recientes. Para completar nuestro panorama teológico, y antes de sacar brevemente nuestras conclusiones sobre este punto, debemos hacer referencia a un documento de la Comisión Teológica Internacional, que si bien ha aceptado algunas intuiciones que van en la línea de los autores hasta aquí citados, ha mostrado una gran prudencia y ha evitado cualquier extremo. El documento, que lleva por título *Cuestiones selectas de cristología* (del año 1979), hace una alusión marginal a este problema; para justificar el uso en cristología y soteriología de la noción de la "sustitución" afirma:

> El hombre ha sido creado para integrarse en Cristo y por lo mismo en la vida trinitaria, y su alienación de Dios, aunque grande, no puede ser tan grande como lo es la distancia entre el Padre y el Hijo en su anonadamiento kenótico (Flp 2,7) y en el estado en que fue abandonado por el Padre (Mt 27,46). Se trata aquí del aspecto económico de la relación entre las divinas personas, cuya distinción (en la identidad de naturaleza y del amor infinito) es máxima[115].

Dos puntos merecen un breve comentario: en primer lugar se recoge el tema del abandono de Jesús por parte de Dios, pero se renuncia a toda especulación sobre las consecuencias de este abandono más allá de la muerte. En el contexto de la sustitución vicaria se hace referencia a la alienación de Dios del hombre pecador, y se afirma que la distancia entre el Padre y el Hijo, en el anonadamiento kenótico de este último y en el abandono del mismo por parte del Padre, es todavía mayor que la del pecador[116]. Parece por el contexto que hay que entender el pecador en este mundo, es decir, no separado definitivamente de Dios; en el contexto soteriológico no tendrían sentido otras especulaciones.

115. Commissio Theologica Internationalis, *Quaestiones selectae de christologia* (cf. n. 58), 629. He tomado el texto español de Comisión Teológica Internacional, *Documentos 1970-1979*, 244.

116. Cf. H.U. von Balthasar, *Teodramática 4*, 471: "Especular sobre la finitud o infinitud de su dolor resulta empresa vana; lo único claro es que la tortura expiatoria debe situarse en la profundidad insondable de su abandono por el Padre, desde donde ya se ha demostrado que la ruptura trinitaria supera e incluye todas las distancias que separan a Dios de los pecadores". Cf. también ib. 466s.

La correspondencia del Hijo al amor del Padre se manifiesta, en la economía de la salvación, en el cumplimiento total de la voluntad paterna (cf. Heb. 10,7-9), en la obediencia de Jesús hasta la muerte y muerte de cruz que significa el grado máximo del vaciamiento de sí (cf. Flp 2, 6-8). Al responder en su vida al amor paterno y manifestar el amor que el Padre tiene por nosotros, Jesús revela también el amor del Padre hacia él. A partir estos datos del Nuevo Testamento, algunos teólogos actuales tratan, de maneras diversas, de adentrarse en el misterio intratrinitario del amor del Padre y del Hijo. Merece la pena que nos detengamos un instante el examen de algunos de estos intentos.

H. U. von Balthasar, partiendo de la correspondencia que de alguna manera se ha de dar entre la economía y la teología, llega a hablar de una "kénosis" original de las personas divinas en su donación mutua; así, en el solo hecho de la generación del Hijo se daría en el Padre mismo una suerte de vaciamiento de sí, de kénosis primordial, a la que correspondería la donación total eterna del Hijo; ésta, a su vez, encontraría en la kénosis histórico-salvífica de Jesús, el Hijo encarnado, su expresión y manifestación[64]. "Lo que rige entre Jesús y el Padre como mediación de la misión es la forma económica del acuerdo eterno entre Padre e Hijo..."[65]. La iniciativa de este acuerdo corresponde al Padre, evidentemente, pero esto supone la aceptación de las otras personas, la total coincidencia del amor divino. En Jesús se da una identidad perfecta entre la espontaneidad en el cumplimiento de la misión y la plena obediencia con que la lleva a cabo. Esta identidad es muestra de la perfecta codivinidad del Hijo con el Padre[66]. La entrega del

64. *Theodramatik IV. Das Endspiel* 106s: "Se debe decir que esta 'kénosis de la obediencia'... se encuentra fundada en la kénosis de las personas eternas, las unas respecto de las otras, como un aspecto entre los infinitos aspectos reales de la vida eterna". Cf. también *Teodramática IV. La acción*, Madrid 1995, 300-304; *Teodramática II. Las personas del drama*, 272, etc. Sobre este aspecto del pensamiento de von Balthasar P. Gilbert, *Kénose et Ontologie*, en M.M. Olivetti (ed.), *Philosophie de la religion entre éthique et ontologie*, Padova 1996, 189-200, esp. 190-195; J. Werbick, *Gottes Dreieinigkeit denken? H.U. von Balthasars Rede von den göttlichen Selbstentäusserung als Mitte des Glaubens und Zentrum der Theologie*: ThQ 147 (1996), 225-240; V. Holzer, *Le Dieu Trinité dans l'histoire. Le différend théologique Balthasar-Rahner*, Paris 1995, 238ss; P. Martinelli, *Il mistero della morte in H.U. von Balthasar*, Milano 1996, 342-351. G. Marchesi, *La cristologia trinitaria di H.U. von Balthasar*, Brescia 1997, 516-535. Como él mismo indica, v. Balthasar toma la idea de S. Bulgakov, *Le Verbe Incarné*, Paris 1943; cf. *Teodramática* IV, 253; 289ss; 300. Sobre Bulgakov, cf. P. Coda, *L'altro di Dio. Rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov*, Roma 1998. También Evdokimov había expuesto ideas semejantes.

65. *Teodramática* III, 468.

66. Ib. 474s.

Hijo muestra la entrega que el Padre ha hecho de todo lo que es él. Hay por tanto una correspondencia perfecta entre Padre e Hijo, y por ello el Hijo es la imagen perfecta del Padre[67]. Pero el Hijo que en la obediencia realiza las obras del Padre (cf. Jn 10,37; 14,9-10), realiza también sus obras propias, reflejo del amor fontal en la obediencia hecha carne propia.

W. Pannenberg, por su parte, se refiere a la autodistinción del Hijo respecto del Padre: a diferencia del primer hombre, Adán, que, queriendo ser igual a Dios se separó de él, Jesús, glorificando al Padre como Dios y no reteniendo ávidamente el ser igual a Dios, se encuentra unido a él (cf. Flp 2,6)[68]. Esta autodistinción es también constitutiva para el Hijo eterno en su relación con el Padre[69]. Llegará a sus últimas consecuencias en la muerte del Señor en la cruz, en cuya aceptación Jesús se confirma como el Hijo. También el Padre, que ama al Hijo, es afectado por esta muerte en virtud de su "com-pasión"[70]. De la actitud histórico-salvífica de Cristo, que en su obediencia muestra la actitud contrapuesta a Adán que pretendió ser como Dios (cf. Gn 3,5; Flp 2,6ss), saca Pannenberg la consecuencia de que la sumisión a la divinidad del Padre es ya constitutiva del ser divino intratrinitario del Hijo.

J. Moltmann ve también la obediencia eterna del Hijo al Padre manifestada y realizada en la cruz. El sacrificio del amor sin límites se encuentra ya incluido en el intercambio de amor que constituye la vida divina de la Trinidad. El hecho de que Jesús muera y se entregue en la cruz se encuentra en relación con la obediencia eterna, en la que se entrega enteramente al Padre[71]. Desde siempre el amor del Padre

67. Ib. 476: "Lo que significa esta paternidad en la eternidad se puede entrever en la misión del Hijo, cuyo cometido es revelar el amor del Padre que va hasta el fin... Esta paternidad no puede ser sino la entrega de todo lo que es el Padre... En cuanto Dios, el Hijo debe ser igual al Padre, a pesar de provenir del Padre, y puesto que el Padre ha expresado en el Hijo todo su amor sin reservas, es el Hijo la perfecta imagen del Padre".

68. Cf. sobre este tema en P., L.F. Ladaria, *Adán y Cristo en la "Teología Sistemática" de W. Pannenberg*. RET 57 (1997) 287-307.

69. Cf. *Teología Sistemática I*, Madrid 1992, 336s; 348: "Sólo en el caso del Hijo tiene la autodistinción el sentido de que la otra persona, de la que él se diferencia a sí mismo, es decir, el Padre, sea para él el único Dios, fundándose su propia divinidad justamente en esa sumisión suya a la divinidad del Padre".

70. Ib 340s.

71. *Trinität und Reich Gottes*, 184: "Por otra parte el *sacrificio del amor sin fronteras* del Hijo en el Gólgota está desde siempre incluido en el intercambio del amor esencial que constituye la vida divina de la Trinidad. Que el Hijo muera en la cruz y en ello se entregue a sí mismo, está incluido en su obediencia eterna, por la cual se entrega al

cimientos que por la incomprensible libertad de Dios encontramos en la historia de la salvación del Señor Jesucristo"[75]. El amor de Jesús manifestado en la entrega de sí hasta la muerte en obediencia al Padre, ha de ser el reflejo del amor del Padre mismo que encuentra en el Hijo la respuesta. Sin que sea necesario hablar de kénosis o despojamiento, sí podemos pensar que el amor del Padre al Hijo es el de donación total, aunque no podamos conocer las modalidades de la misma. Dado que quien ve a Jesús, que se entrega hasta el fin, ve al Padre (cf. Jn 14,9), es legítima esta consecuencia. La obediencia de Jesús hasta la muerte y muerte de cruz es también en este sentido muestra de su perfecta acogida al amor del Padre, de su ser en total gratitud y correspondencia.

2. *El Hijo como Logos e imagen de Dios*

El Hijo, primer objeto del amor del Padre, es, en cuanto tal, el que lo da a conocer. La tradición, con clara base en el Testamento, ha hablado del Hijo como Logos (verbo, palabra) e imagen del Padre. La idea de la revelación subyace a los dos títulos. Si duda hay entre ellos una íntima relación. Si el primero hace referencia primariamente al aspecto de la audición (cf. además Mc 9,7 par), es la visión lo que aparece más directamente puesto de relieve en el segundo.

La imagen del Logos viene, como es sabido, del prólogo del evangelio de Juan (cf. Jn 1,1.14; también 1 Jn 1,1; Ap 19,13). La nociones veterotestamentarias de la palabra y de la sabiduría de Dios, que ya nos son conocidas, están sin duda en la raíz del uso de este concepto en el evangelio, aunque puede haber influido también la filosofía religiosa de Filón, inspirado también a su vez en las mismas fuentes veterotestamentarias[76]. La noción de Logos es también conocida en la filosofía helenística. Pero naturalmente hay novedad radical en el concepto joánico: el Logos estrictamente personal, que es el Hijo de Dios encarnado. W. Kasper señala que, aun con esta diferencia fundamental en el

75. Ib. 11 (trad. esp. p. 13); el texto continúa diciendo: "Por tanto, los grandes acontecimientos de la vida de Jesús expresan para nosotros manifiestamente y hacen eficaz de un modo nuevo el coloquio de la generación eterna en que el Padre dice al Hijo: 'Tú eres mi Hijo, yo te he engendrado hoy' (Sal 2,7; cf. Hech 13,33; Heb 1,5; 5,5, y también Lc 3,22)". También ib. 23 (esp. p. 25): "el don de la divinidad del Padre al Hijo tiene una íntima correspondencia con el don del Hijo al abandono de la cruz". Cf. la n. 55.

76. Cf. R. Schnackenburg, *El evangelio según san Juan* I, Barcelona 1980, 306-308.

I.S.B.N. 84 - 88643 - 40 - 3
9 788488 643407